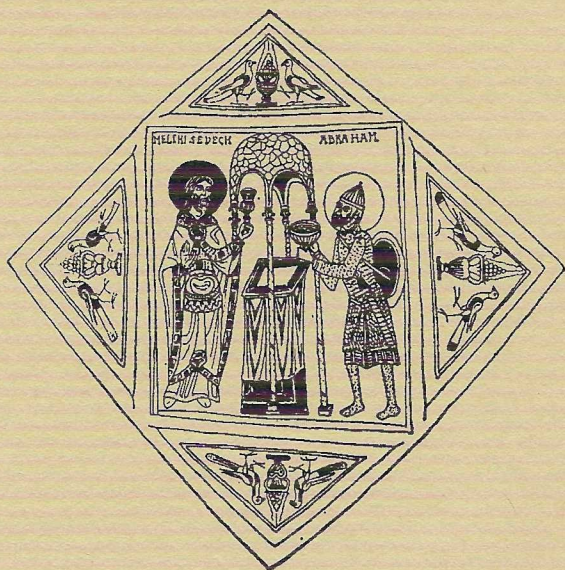


La Règle d'Abraham



Revue semestrielle

N° 11

Juin 2001

ARCHÈ

SOMMAIRE

CYRILLE GAYAT

De quelques erreurs relatives
à la doctrine et à l'histoire de l'Empire

*

GÉRARD THIRIET

Introduction à la cyclologie hindoue

*

MARIANO BIZZARRI

La Minerve maçonnique

*

Comptes rendus

La Règle d'Abraham

Revue semestrielle d'herméneutique, principalement consacrée
à l'étude des traditions ésotériques issues des trois Révélations monothéistes.

Les textes publiés n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs

Directeur de la publication

PHILIPPE PAROIS

Rédacteur en Chef

PATRICK GEAY

Secrétaire général

RICHARD LAMARCHE

RÉDACTION

8, rue de Pouilly - 51100 REIMS (France)

SECRETARIAT

"La Tuilerie" - 51140 MUIZON (France)

Téléphone 03 26 02 97 07 / Télécopie 03 26 02 98 44

ABONNEMENTS - EDITION - DIFFUSION

EDIDIT : 76, rue Quincampoix, 75003 Paris

Tél./Fax 01 48 87 42 98

Internet : www.hexanet.fr/~php/

Prix du numéro : France 75 FF ; Étranger 85 FF.

Abonnement d'un an (2 n°) : France/Europe 140 FF ;

Autres pays 160 FF.

Abonnement de soutien : 300 FF.

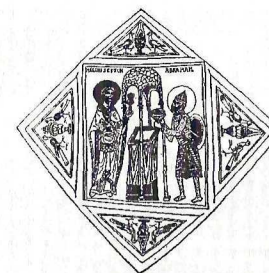
5^e année

La revue paraît en Juin et en Décembre

Secrétaire de Rédaction : Stéphanie Lamarche

Mise en page : Photocompo Service - Reims

Impression : Imprimerie Ingraf s.r.l. - Milano



La Règle d'Abraham

N° 11

Juin 2001

Sommaire

CYRILLE GAYAT

De quelques erreurs relatives

à la doctrine et à l'histoire de l'Empire.....3

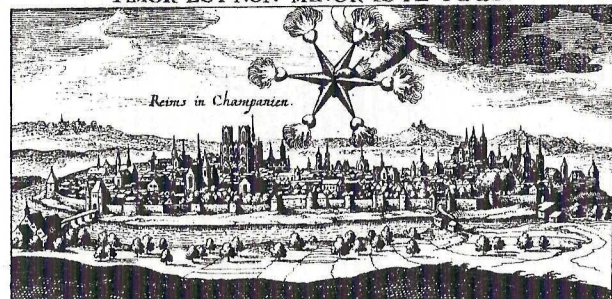
GÉRARD THIRIET

Introduction à la cyclologie hindoue 26

MARIANO BIZZARRI

La Minerve maçonnique 44

Comptes rendus 55



Nūllus in hoc ordo servatur, Amice, libello: Ultimū et primū sunt in amore pares.

In diesem Buch, freind, nimbs in acht, Du seist der Erst oder der Letzt,
Ist kein sonderlich Ordnung gemacht. In gleicher Lieb du mich ergetzt.

E D I T O R I A L

La Rédaction de *La Règle d'Abraham* a le plaisir de vous annoncer que notre revue sera désormais publiée et diffusée par les Editions Archè. Nos lecteurs devront donc à présent s'abonner directement au 76, rue Quincampoix, 75006 Paris (Edidit).

Cette nouvelle étape dans la vie de notre publication conduira sans doute celle-ci à favoriser son implantation dans les milieux concernés qui l'ignorent encore. Divers signes tendent à nous montrer que LRA occupe à présent une position privilégiée dans le champ de la pensée traditionnelle. Nous nous emploierons à la conserver.

Outre la précieuse collaboration de Cyrille Gayat qui se poursuivra dans l'avenir, *La Règle d'Abraham* est heureuse de publier dans ce onzième numéro une excellente étude de notre ami Mariano Bizzarri (Université de Rome) consacrée à un sujet assez mal connu en France mais qui mérite la plus grande attention, puisqu'il s'agit d'évoquer l'héritage gréco-romain dont la Maçonnerie fut bénéficiaire, conformément à sa vocation noachique.

P. GEAY

DE QUELQUES ERREURS RELATIVES À LA DOCTRINE ET À L'HISTOIRE DE L'EMPIRE

Dans notre précédente étude nous avons relevé plusieurs erreurs concernant une interprétation de la légende de saint Gilles. Ces remarques nous ont permis d'exposer la véritable signification de la fonction du saint¹. Nous allons à nouveau revenir sur l'article qui fut à l'origine de cette mise au point, mais cette fois-ci à propos d'un aspect différent qui a été également mal compris.

Au début de son texte², M. Gilis indique de façon incidente que l'intérêt actuel pour tout ce qui concerne le Saint-Empire romain est «peut-être excessif au point où en sont les choses.» Disons tout de suite que pour quelqu'un qui a intitulé le chapitre d'un de ses ouvrages «Le dernier des Califes»³, cette appréciation, hésitante il est vrai, est plutôt curieuse. Pour notre part, nous dirions exactement le contraire : au point où en sont les choses, il est indispensable de revenir sur la question de l'Empire. D'ailleurs, dans un numéro précédent, un collaborateur de la même revue a abordé directement cette question dans un article intitulé «Affrontements dantesques» où il a passé en revue, de façon critique, les points de vue de Julius Evola, de Frithjof Schuon et de Jean Reyor à ce propos, mais sans traiter, lui non plus, des véritables difficultés apparentes que celle-ci comporte.

1. Cf. *La Règle d'Abraham*, n° 9 et 10, 2000.

2. Cf. *Vers la Tradition*, n° 69, 1997.

3. Contrairement à René Guénon et à Michel Vâlsan, M. Gilis traduit systématiquement le terme *khalīfah* par «calife», au point que M. Eric Geoffroy a pu lui reprocher un attachement «quelque peu obsessionnel» au «Califat» (*Connaissance des Religions* 2000, p. 344). Remarquons aussi que M. Gilis n'a toujours pas expliqué pourquoi le califat, qui est si «central» dans ses articles et ouvrages, occupe le cinquième Ciel, et non le quatrième...

Voici quelques éléments qui permettent de voir plus nettement sans doute comment se pose le problème. S'il faut en réalité se reporter à l'ensemble d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, pour des raisons pratiques, nous citerons seulement ici le passage d'un texte de René Guénon, datant de 1927 et réédité par Michel Vâlsan en 1962 dans les *Etudes traditionnelles*, intitulé «Le Christ Prêtre et Roi» : «Dès lors que le prêtre, d'une façon habituelle, n'est pas roi en même temps, il faut que le prêtre et le roi tirent leurs pouvoirs d'une source commune ; la différence hiérarchique qui existe entre eux consiste en ce que le prêtre reçoit son pouvoir directement de cette source, tandis que le roi, en raison du caractère plus extérieur et proprement terrestre de sa fonction, ne peut en recevoir le sien que par l'intermédiaire du prêtre.» A la fin de ce passage, Michel Vâlsan, alors Rédacteur en chef de la revue, a ajouté la note suivante : «Sur ce point, pour le moment, nous rappellerons cependant que selon Dante l'"autorité impériale dépend immédiatement du sommet de toute réalité, c'est-à-dire de Dieu" (*De la Monarchie*, trad. B. Landry, Livre III, ch. XIII), et l'"autorité temporelle du monarque descend sur lui de la source universelle de l'autorité sans aucun intermédiaire" (*ibid.* ch. XVI). Mais Dante ajoute, et ce sont les dernières paroles de son livre : "La vérité de ce (dernier) point ne doit pas être entendue dans un sens si rigoureux, que le Prince romain ne soit en rien soumis au Pontife romain ; car la félicité temporelle est ordonnée d'une certaine façon à la félicité immortelle. César doit avoir pour Pierre le respect d'un fils aîné pour son père ; illuminé par la grâce paternelle, il éclaire avec plus de force la surface du monde, monde dont il a reçu le gouvernement de Celui qui est le gouverneur de toutes les choses spirituelles et temporelles".»

Cette apparente contradiction entre la doctrine exposée par Guénon et celle présentée par Dante dans son traité sur la *Monarchie* n'avait pas échappé à Frithjof Schuon. Il a cité la première note du chapitre VIII d'*Autorité spirituelle et pouvoir temporel* destinée à illustrer la subordination du pouvoir temporel à l'autorité spirituelle : «Le Saint-Empire commence avec

Charlemagne, et on sait que *c'est le Pape qui conféra à celui-ci la dignité impériale* ; ses successeurs ne pouvaient être légitimés autrement qu'il ne l'avait été lui-même.» (C'est nous qui soulignons). Pour F. Schuon, «il est tout de même inouï que Guénon, qui s'est donné la peine d'écrire un livre sur l'ésotérisme de Dante, et qui a cité *De Monarchia*, ait ignoré la thèse de son héros», à savoir «qu'il ait pu croire que Dante aurait vu dans la papauté la source de l'autorité impériale»⁴. En décidant de consacrer un article à la fondation du Saint-Empire et, qui plus est, en citant lui-même la *Monarchie* et la note de Guénon sur Charlemagne, M. Gilis n'aurait-il pas dû défendre l'orthodoxie de René Guénon qui avait été directement mis en cause sur ce point ? N'aurait-il pas d'autant plus s'y astreindre que c'est Michel Vâlsan qui, le premier, dans sa note, a publiquement attiré l'attention sur cette apparente divergence ? Il y a plus. M. Jean Robin, dans l'Introduction à la deuxième édition (1986) de son premier livre sur Guénon, a qualifié cette note d'«audace sacrilège» (*sic*) et y a vu «la tragique ligne de fracture entre Vâlsan et Guénon» (*resic*)⁵. N'était-ce pas un devoir de revenir

4. «Quelques critiques», René Guénon, *Les Dossiers H*, Lausanne, 1984. L'ouvrage de Dante sur la *Monarchie*, encore manuscrit, fut brûlé en 1329 par le cardinal Bertrand del Pogetto, légat du Pape, puis mis à l'index en 1554. Il fut combattu avec violence par le dominicain Guido Vernani dans son *De reprobatione Monarchie composite a Dante*. On le voit, le fond de la problématique n'est pas nouveau. La bibliographie sur ce point est d'ailleurs trop importante pour que nous puissions la donner ici. Nous signalerons seulement le chapitre III, critiqué par Kantorowicz dans *Les Deux Corps du Roi*, de l'ouvrage d'Étienne Gilson sur *Dante et la philosophie* (Paris, 1939). Il est curieux de noter que T. Campanella, l'auteur de *La Cité du Soleil*, dans sa *Monarchia Messiae* (Aesii, 1633, rééd. anast. L. Firpo, Turin, 1960), conteste que le pouvoir impérial soit distinct et autonome par rapport à l'autorité pontificale.

5. Il eut été plus logique de parler d'une «ligne de fracture» entre Dante et Guénon, s'il y en avait une, bien entendu. Cet illogisme, involontaire ou non, traduit dans les deux cas une intention de nuire. Dans son introduction, M. Robin rapporte également que Michel Vâlsan aurait évoqué autrefois devant lui les «préfigurations historiques du Mahdî». Plutôt que de regarder ses «doigts se crispent sur les accoudoirs du fauteuil», comme il le signale incongrûment, M. Robin aurait été mieux inspiré de demander à son interlocuteur ce qu'il entendait exactement par là. Cela aurait peut-être empêché le spectacle navrant de ses propres errements, et

sur ces critiques dès lors que l'on se prétend, à un titre ou à un autre, le disciple de ces deux maîtres ?⁶ M. Gilis s'est réservé «la possibilité de faire par la suite des mises au point plus complètes, au cas où la nécessité s'en ferait sentir.» Cette nécessité n'était-elle donc pas déjà flagrante ? Sa dérobade nous semble n'avoir pour effet que d'entretenir ce climat défavorable que connaissent les études traditionnelles depuis trop longtemps déjà. Il n'était pourtant pas bien difficile de simplement signaler, au moins à titre préliminaire, l'incohérence qu'il y a à reprocher à Michel Vâlsan une divergence qui concerne l'enseignement de René Guénon et celui de Dante. On pouvait aussi mettre en relief le fait que la note de Michel Vâlsan a de toute évidence pour but de minimiser cette apparente disparité. N'écrivait-il pas en 1962 que «la tradition "impériale" en Occident apparaît comme ayant une origine et une position indépendante de la tradition "sacerdotale chrétienne", tout en pouvant, et finalement même

lui aurait éventuellement évité bien des divagations ultérieures que certains individus, abusant de sa crédulité et de sa fragilité psychique, ont pris un malin plaisir à encourager en flattant son goût pour le «fantastique». Ayant appris, vraisemblablement par les disciples de Michel Vâlsan qu'il rencontra, que celui-ci était un «Maître spirituel», il est probable que M. Robin s'est alors mis à vouloir déceler quelques défaillances chez lui. De la sorte, il s'est fixé sur un propos dont le raccourci verbal, déconcertant et incompréhensible pour lui, paraissait répondre exactement à son attente initiale, sans se douter évidemment que c'était sa propre déficience qu'il découvrait ainsi. De manière analogique, son attitude face à Michel Vâlsan nous fait penser à celle du chevalier qui n'a pas posé de question devant l'étrange cortège du Graal, et qui, par son silence coupable, subit le désastre de la terre gaste en sa personne même.

6. A l'attention des modernes que le titre de «maître» effarouche, rappelons qu'il s'agit d'un terme respectueux appartenant à la politesse traditionnelle universelle. Il s'impose naturellement à ceux qui observent pour René Guénon et Michel Vâlsan un devoir de vénération et de reconnaissance. Si René Guénon n'a jamais eu de disciples, comme il l'a précisé à maintes reprises, il n'en demeure pas moins qu'il fut un maître au point de vue doctrinal (*Cheikh lâhûtf*). Dans ce sens, il a également des disciples dans l'ordre intellectuel, mais certains sont mieux placés que d'autres pour pouvoir le dire et pour le prouver aussi. Nous savons enfin que Guénon a eu, à plusieurs reprises, à intervenir en dehors du domaine purement intellectuel et doctrinal : il faudra revenir à une autre occasion sur cet aspect méconnu de sa fonction. En ce qui concerne Michel Vâlsan, ce titre lui revient aussi non seulement au point de vue doctrinal, mais encore au sens technique et fonctionnel qu'il a dans le domaine initiatique.

tout en devant se conjoindre de façon intime avec celle-ci dans l'organisation traditionnelle de l'Occident» ? (*L'Islam et la fonction de René Guénon*, p. 86) Enfin, il faut être reconnaissant à M. Brach d'avoir demandé si l'on peut «honnêtement croire que R. Guénon se soit montré incapable de déceler ce qui, dans l'extrait considéré, peut paraître aller à l'encontre de ses dires ?»⁷

M. Gilis commet un grossier contre-sens en inférant d'un passage du *Monarchia* (III, XI), que «pour Dante, l'empereur légitime est uniquement celui de Byzance.» (p. 2) N'aurait-il pas dû garder présent à l'esprit l'avertissement formulé autrefois par E. Kantorowicz : «Le commentateur de Dante sera bien souvent tenté de lire dans le texte de Dante des choses que Dante n'a ni dites ni voulu dire.» Ne pouvant expliquer «l'absence complète de toute mention de saint Gilles, et de la fonction fondatrice qu'il représente, dans les écrits du grand Gibelin», M. Gilis a pensé qu'il était astucieux de faire de Dante un partisan de l'empereur d'Orient. C'est là une trouvaille originale et quelque peu extraordinaire ! N'aurait-il pas dû plutôt envisager que la fonction de saint Gilles n'est pas celle qu'il imagine puisque «le grand Gibelin»⁸ n'y fait aucune allusion ? Malheureusement, une fois sa théorie formée, M. Gilis y fait rentrer de force certains éléments au lieu de s'assurer que ceux-ci ne la modifient pas !

M. Gilis n'a pas compris que lorsque Dante écrit que «l'usurpation du droit ne fait pas le droit», l'Alighieri ne vise certes pas Charlemagne, mais seulement l'interprétation que les décrétalistes (auxquels se rapporte le verbe *dicunt*, «ils disent»,

7. Cf. *Politica Hermetica*, p. 6, n° 1, 1987.

8. Si les Guelfes sont, au début du XII^e siècle, les partisans italiens du duc de Bavière Henri de Welf, en faveur duquel le Pape se prononça, les Gibelins sont ceux de Conrad de Waiblingen, de la famille des Hohenstaufen. Ces noms furent repris ultérieurement pour désigner respectivement les partisans du Pape (Guelfes (noirs)) et ceux d'Henri VII (Gibelins), roi de Germanie, dans la candidature à l'*Imperium*. Dans une note d'un de ses articles, Guénon indique une signification symbolique de «Gibelin» indépendante de cette origine historique. Bien qu'il ne le précise pas, nous espérons néanmoins que c'est à cette note qu'a pensé M. Gilis en utilisant cette dénomination. Toutefois, si c'est le cas, sait-il alors à quoi correspond exactement cette signification symbolique ?

par lequel débute le paragraphe XI du livre III du *Monarchia*) font de l'investiture de Charlemagne par le Pape pour en tirer une règle. Comme la conclusion du paragraphe le montre de façon évidente, Dante, en retournant l'argument des décrétalistes, ne fait que dénoncer le caractère spécieux de leur démonstration. On le sait, pour Dante : «C'est Dieu seul qui élit l'Empereur et qui le confirme» ; «l'Eglise n'est pas cause de la vertu de l'Empire», etc. Ce qui ne signifie évidemment pas que Charlemagne ne fut pas légitimement empereur pour Dante, bien au contraire. D'autant que c'est dans les visions en songes de Charles, décrites dans *La Chanson de Roland* (vers 730 & 2 563), qu'a déjà paru le mystérieux *Veltro* dont Guénon a indiqué qu'il correspond à «un aspect de la conception générale que Dante se faisait de l'Empire.» De plus, Michel I^{er} Rhangabé, l'empereur de Byzance, reconnu formellement lui-même la validité du titre impérial de Charlemagne. En 812, une ambassade byzantine vint à Aix-la-Chapelle pour l'acclamer *imperator* et *basileus*. Il y a d'ailleurs là une autre difficulté apparente à résoudre puisqu'il ne peut y avoir qu'un seul Empereur légitime comme l'explique Dante dans la *Monarchia*.

En revanche, dans le Christianisme latin à l'époque de Dante, l'empereur byzantin est schismatique depuis 1054.⁹ Pour Dante, comme pour le milieu auquel il s'adresse et où il exerce sa fonction, c'est l'empire d'Occident reconstitué par Charlemagne qui occupe le premier plan. Après la décadence de la famille carolingienne, c'est l'empire rétabli par les Saxons et les Franconiens qui compte à ses yeux. La méprise de M. Gilis est d'autant plus étrange qu'il est bien connu que chez Dante les empereurs saxons, souabes ou luxembourgeois sont avec Rodolphe de Habsbourg (*Cv.* IV, III ; *Purg.* VII, 94 ; *Par.* VIII, 72), Albert d'Autriche (*Purg.* VI, 97) ou Henri de Luxembourg, les héritiers légitimes de l'Empire romain. Dans l'*Epistola*

9. André Pézard interprète la damnation du grammairien Priscien, au Chant XV, vers 109, de l'*Enfer*, par l'hommage intolérable qu'il rend dans ses écrits à l'empereur et à l'empire d'Orient (cf. *Dante sous la pluie de feu*, II, i, p. 133-150, Paris, 1950).

d'octobre 1310, Dante parle du «très clément Henri, divin Auguste et César»¹⁰. Dans celle du 17 avril 1311, il est qualifié de «successeur de César et d'Auguste» (*Cæsar* et *Augusti successor*). De son côté, Boccace affirme qu'Alighieri écrivit son traité sur la *Monarchia* «à l'arrivée d'Henri VII, empereur.» Cet empereur, dont Béatrice, par anticipation, avait montré à Dante le siège dans le plus haut des Cieux (*Par.* XXX, 124-148), était, selon René Guénon, le chef extérieur des organisations initiatiques, auxquelles Dante appartenait, qui procédaient de l'Ordre du Temple et qui eurent à recueillir son héritage¹¹.

L'aigle sous les ailes duquel Charlemagne vainquit selon le Chant VI du *Paradis* (94-96) n'est certainement pas non plus celui de l'Empire romain d'Orient comme le prétend M. Gilis pour appuyer sa singulière affirmation. A l'époque de Charlemagne, les relations entre Byzance et Rome étaient presque rompues à la suite de l'hérésie iconoclaste et de l'excommunication des empereurs byzantins. D'autre part, Charlemagne, comme Pépin, avait reçu du Pape le Patriciat, c'est-à-dire la plus haute dignité impériale après celle d'Empereur. Or, le Patrice, nommé par le Pape, recevait de ce fait une autorité indépendante de celle de l'empereur d'Orient¹².

10. *Clementissimus Henricus, divus et Augustus et Cæsar* : ne peut-on voir dans ces titres les désignations des trois fonctions suprêmes réunies en un unique personnage ?

11. Cf. *L'ésotérisme de Dante*, ch. VII. Dante lui-même en était le chef intérieur.

12. Cf. A. Gasquet, *L'Empire byzantin et la monarchie franque*, Paris, 1888 ; François L. Ganshof, «Note sur les origines byzantines du titre *Patricius Romanorum*», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, pp. 261-282, X, 1950. Avec pertinence, l'historien Karl Ferdinand Werner attire l'attention sur le fait que l'«on n'a pas assez remarqué que la contestation de la domination du monde romain par l'empereur et de son autorité politique sur l'évêque de Rome avait commencé avec la légitimation papale des Pippinides. Certes, Constantinople avait d'abord dissimulé l'aspect "subversif" de cette mesure en mettant l'accent sur le conseil moral, donné par la plus haute autorité spirituelle, de procéder à un changement dynastique. C'est pourquoi certains nient qu'il y ait eu usurpation dès ce moment. Mais c'est oublier que seul l'empereur pouvait faire reconnaître ou légitimer un roi chrétien. Ses droits en ce qui concerne la hiérarchie romaine des rangs étaient ainsi ouvertement mis en cause, d'autant plus que le pape Zacharie avait osé condamner - sans en avoir la compétence [juridique] - la dynastie royale catholique la plus ancienne d'Occident, qui avait été reconnue, sinon créée, en 508 par l'Empire.

Charlemagne écrase d'ailleurs les troupes d'une flotte byzantine et fit occuper l'Istrie où un duc nouveau fut institué à la place des fonctionnaires byzantins. Sa conquête du royaume des Lombards et sa première venue à Rome au même moment marquent en réalité le début de son inéluctable ascension à la fonction impériale romaine. Fonction dont le *sacrosanto segno*, le signe sacro-saint (*Par.* VI, 32), est l'*uccel di Dio* (*Par.* VI, 4), «l'oiseau de Dieu», c'est-à-dire l'Aigle sous les ailes duquel sa victoire sur les Lombards le place¹³. Comme la vision au Ciel de Jupiter (*Par.* XVIII) lors de laquelle l'initiale du mot *Monarchia* - qui dans le vocabulaire dantesque désigne l'Empire - se transforme en aigle l'indique, cet Aigle n'est autre que le symbole de l'Empire. Le vers 95 (*sotto le sue ali*), par lequel Dante indique en fait la légitimité impériale de Charlemagne, renvoie au vers 7 (*e sotto l'ombra delle sacre penne*) qui commande tout le symbolisme aquilin du Chant VI. Pour comprendre ce symbolisme, il faut savoir que l'Aigle, «l'oiseau royal de Jupiter souverain» selon Apulée, était à Rome le symbole de la Victoire dont la doctrine est celle de l'*Imperium*.¹⁴ Comme

Le sacre solennel du nouveau roi [Pépin, fils de Charles Martel et père de Charlemagne] par Etienne II, en visant la création de toute une dynastie royale, constituait une sorte de déclaration de guerre à l'empereur, guerre de titres avant de se transformer en guerre ouverte. Du point de vue de l'Empire, la papauté n'avait pas seulement incité un maire du palais à se faire *rex* à la place du représentant légitime de la dynastie [mérovingienne] seule reconnue par Constantinople. Elle avait aussi titré ce nouveau *rex* à la manière d'un empereur (*magnus imperator*) : *magnus rex*, ce qui le plaçait au-dessus de tous les autres rois et en faisait l'autorité politique incontestable de l'Occident. Elle lui avait décerné, en se référant à la volonté du *populus Romanus*, le titre de *patricius Romanorum*, avec usurpation du nom de «Romains» (les droits du peuple romain étant normalement passés à l'empereur) et du privilège impérial de nommer sur le sol romain un *patricius*. Enfin, elle avait cessé de dater ses actes d'après l'année de règne de l'empereur, et mentionnait à la place le règne du roi franc et *patricius Romanorum*.» (*Naissance de la noblesse*, p. 277, Paris, 1998) Les mots entre crochets sont de nous.

13. De Charlemagne jusqu'à Arnulf († 899), l'accès à l'Empire passe nécessairement par le préalable de la royauté lombarde.

14. Cf. Jean Gagé, «La théologie de la Victoire impériale», *Revue historique*, n°171, 1933. Ceci explique aussi les vers 118 et 119 du Chant VI du *Purgatoire* :

*E se licito m'è, o sommo Giove
che fosti in terra per noi crucifisso.*

l'indique la formule : *Hoc Signo Vinces*, c'est cette doctrine qui permet également de comprendre la «conversion» de Constantin pour qui, lors de sa mystérieuse vision, l'Aigle s'est confondu dans le Chrisme du *Labarum*.¹⁵

*
* *

Les nuances et précisions que M. Gilis apporte plus loin n'ont guère plus de valeur que sa compréhension de l'Empire chez Dante. Que les fonctions de la monarchie franque et du Saint-Empire soient distinctes, nul n'en disconvient, mais il y a également entre-elles des liens étroits contrairement à ce qu'il suggère. Par exemple, si l'on regarde attentivement l'*Arc de triomphe* de l'empereur Maximilien I^{er} à la réalisation duquel participa Dürer, le maître de Nuremberg dont Guénon disait dans une lettre qu'il «a sûrement été rattaché à certaines organisations initiatiques artisanales», on verra que sur la façade de la tour centrale se déploie l'arbre généalogique de l'empereur, arbre qui prend racine dans les figures symboliques de Francia, de Sicambria et de Troie, mais qui commence en réalité à Clovis, premier roi chrétien des Francs.¹⁶

Si «le sacre de Clovis, l'élection de la monarchie franque et la fondation du Saint-Empire relèvent d'une même action providentielle à l'égard du monde occidental», il doit

15. Cf. R. Guénon, «Le Chrisme et le cœur dans les anciennes marques corporatives», *Regnabit*, novembre 1925. On se souviendra aussi de la parole du Christ en Jean XVI, 33. Cette coïncidence de l'aigle et du *Labarum* est également une des raisons pour lesquelles l'emploi du symbolisme de l'aigle se maintint après Constantin, contrairement à celui de la louve qui fut remplacé par celui de l'aigle à l'époque impériale. (*Purg.* VI, 118-119). Il est à noter que la déformation intentionnelle par laquelle est substituée le «quatre de chiffre» au P du chrisme constantinien dans certaines marques renforce, sous un certain rapport, son symbolisme «jupitérien».

16. Cf. Erwin Panofsky, *The Life and Art of Albrecht Dürer*, ch. VI, Princeton, 1943 ; trad. franç. Paris, 1987.

nécessairement y avoir plus de caractères communs entre les fonctions de la monarchie franque et du Saint-Empire que ne le dit M. Gilis. C'est ce qu'atteste l'origine divine directe de la royauté franque qui est analogue, dans son domaine, à celle de l'Empire. Comme les figures ci-après tendent à le prouver, c'est ce qu'illustre encore le terme *ingigliarsi* du vers 113 au Chant XVIII du *Paradis*¹⁷. Ce mot, contrairement à l'opinion d'André Pézard, qui ne savait pas l'importance de certaines «anomalies», peut très bien se lire et se comprendre par «se former en lys». D'autant que le schéma général des symboles de l'aigle et du lys est le même : c'est la roue à six rayons.¹⁸

17. Cf. *La Divine Comédie*, traduite par Alexandre Masseron, Paris, 1949 ; *The Comedy of Dante Alighieri the florentine*, «Paradise», XVIII, *Commentaries*, translated by Dorothy L. Sayers and Barbara Reynolds, Harmondsworth, 1962. Les figures sont de C.W. Scott-Giles.

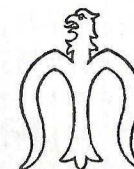
18. Cf. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, ch. L. Charbonneau-Lassay faisait remarquer que «seule, la couronne des rois de France se termine non par la Croix, mais par la Fleur de Lys» et il demandait : «Sont-ils très nombreux ceux qui savent que les hermétistes du Moyen-Âge, regardaient la Fleur de Lys comme la stylisation florale et mystérieuse du monogramme du Sauveur : la lettre I posée verticalement sur un X de la forme usitée en cursive au début des temps capétiens ?» («La reconnaissance de la royauté sociale du Christ dans l'ancienne société chrétienne», *Le Rayonnement Intellectuel*, novembre-décembre, 1934). Selon M. Dupuisgrenet-Desroussilles, «le fameux passage du *Nouveau Testament* sur les lys des champs plus éclatants que Salomon en gloire [*Luc*, XII, 27], comme la comparaison à un lys de l'époux du *Cantique des cantiques* [II, 2 ; VI, 3], assimilé au Christ, en faisaient la fleur biblique par excellence, et avaient amené les Pères de l'Eglise à faire du lys un symbole du Christ-Roi» (*Dieu en son royaume*, p. 13, Paris, 1991).



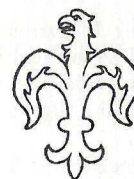
*Posia nell' emme del
vocabolo quinto*
(«Ensuite, dans le M du
cinquième vocable»)
(XVIII, 94)



*El vidi scendere altre luci dove
era il colmo dell' emme, e li
quetarsi*
(«Et je vis descendre d'autres
lumières sur le sommet du M,
et là se poser») (XVIII, 97-98)



*La testa e 'l collo
d' un' aguglia vidi*
(«Je vis la tête et le cou
d' un aigle»)
(XVIII, 107)



*L' altra beatitudo, che contenta
pareva prima d' ingigliarsi all' emme*
(«Les autres bienheureux, qui
semblaient d'abord contents de se
former en lys dans le M»)
(XVIII, 112-113)



con poco moto seguì la 'mprenta
(«d' un léger mouvement,
achevèrent l' empreinte»)
(XVIII, 114)

D'après M. Gilis, le titre de roi des Francs comporterait dans le cas de Charlemagne une équivoque sous prétexte qu'il n'a pas été sacré à Reims. Cet argument pourrait être recevable s'il s'agissait d'un *roi de France* (*rex Franciae*), mais il n'a guère de sens dans le cas d'un *rex Francorum*¹⁹. La cité principale du sacre n'est d'ailleurs pas un lieu étranger à l'Empire puisque traditionnellement son fondateur éponyme est Rémus, le frère de Romulus, fondateur de Rome comme l'on sait. Ne faut-il pas voir là une autre indication symbolique des liens de la monarchie franque avec

19. Reims devient la ville du sacre à partir des Capétiens (cf. J. Le Goff, «Reims, ville du sacre», *Les Lieux de mémoire*, II, pp. 89-184, Paris, 1986).

l'Empire ?²⁰ On remarquera encore que les Francs de Clovis et de ses successeurs avaient réussi à asseoir leur domination sur un territoire dont le contour géographique et la composition ethnique étaient déjà une préfiguration de l'empire carolingien. Comment peut-on contester que la monarchie franque ait abouti à l'empire carolingien dont la légitimité fut consacrée extérieurement par l'accession de Charlemagne à la fonction impériale romaine ? On ne peut pas nier non plus que le royaume de France fut le principal héritier, avec la Germanie, de cet empire lors de sa dislocation après Charles le Gros²¹. Les armes de Charlemagne, qui est un des saints patrons de la monarchie française,²² héritière de la monarchie franque, sont d'ailleurs «mi-parti, d'or à l'aigle double éployée de

20. C'est d'ailleurs à Reims que Louis le Pieux, le fils de Charlemagne, fut couronné empereur par le pape Etienne IV en 816. Les Rémois figuraient dans l'histoire romaine dans la catégorie des *fœderati*, en théorie indépendants et alliés de Rome sur un pied d'égalité. Voir aussi, Patrick Geay, «Le Baptême/sacre de Clovis et ses mystères», *La Règle d'Abraham*, n° 4, 1997.

21. Cf. Carlrichard Brühl, *Naissance de deux peuples. Français et Allemands (IX^e-XI^e siècles)*, Paris, 1994.

22. «En ladite année (1478), le roi ayant en singulière recommandation les saints faits de saint Louis et saint Charlemagne, ordonna que leurs images de pierre piéça mises et assises au creux des piliers de la grande salle du Palais à Paris fussent descendues et voulut icelles au-dessus le long de la chapelle» (Jean de Roye, *Journal dit Chronique scandaleuse*, t. 2, p. 62, Paris, 1894-1896). La même association figurait déjà chez Jeanne d'Arc. Celle-ci, avant l'assaut d'Orléans, vit «saint Louis et saint Charlemagne qui priaient Dieu pour le salut du roi et de la cité» (J. Quicherat, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, t. 3, p. 6, Paris, 1841-1850). «Quant aux rois de France, ils ont reconnu la sainteté de Charlemagne en revendiquant leur part de l'héritage, ainsi la capitale et la tombe de leur prédécesseur à Aix-la-Chapelle, ville qu'ils comblèrent de dons et de privilèges, surtout Charles V et Louis XI» (cf. K. F. Werner, *op. cit.*, p. 387). «Les rois de France, le lendemain de leur sacre, envoyaient le drap mortuaire de leur prédécesseur pour être déposé sur le tombeau de Charlemagne. Le dernier fut celui de Louis XV, envoyé par Louis XVI, le 2 juin 1775» (S.-M.-X. de Golbery, *Considérations sur le département de la Roer suivies de la notice d'Aix-la-Chapelle et de Borcette*, Aix-la-Chapelle, 1811). On peut également rappeler que les noms les plus fréquents des rois de France sont Louis (= cLovis = Chlodoveus = Hlod-Wig) et Charles. Charles-Louis est d'ailleurs le nom du dernier roi de France, l'enfant du Temple. Notons au passage que le nom Clovis, et donc le nom *Louis* également, sont à mettre en relation symbolique avec le latin *clavis*, la clef. De la sorte, on peut dire que ce furent deux «Clefs» qui ouvrirent et fermèrent le cycle de la royauté française.

sable, et d'azur semé de fleur de lys d'or», comme on peut le voir dans toutes les œuvres françaises et allemandes d'art médiéval.²³



L'Empereur Charlemagne par Dürer
(1513)



Charlemagne
Gravure extraite du Triumphe des Neuf Preux
(1487)

A propos de l'origine du mot «symbole», Michel Vâlsan faisait remarquer qu'«en grec *sumbolon* désignait la tessère coupée en deux, dont deux hôtes gardaient chacun une moitié transmissible aux descendants ; ces deux parties "rapprochées" ou "mises ensemble" (un des sens de *sumballo*) permettaient de faire reconnaître leurs porteurs.»²⁴ L'Aigle et le Lys ne sont-ils pas, en quelque sorte, les moitiés d'un même symbole primordial dont les héritiers de Charlemagne reçurent chacun une partie ? La vision de Dante au Ciel de Jupiter (*Par.* XVIII) n'illustre-t-elle pas, d'une part, l'identité essentielle des deux symboles ; d'autre part, leur distinction quant aux degrés de manifestation ? A l'inverse de ce qu'affirme M. Gilis, si la monarchie française fut souvent, mais pas toujours, en conflit avec le Saint-Empire ce n'est pas, nous semble-t-il, à cause de différences radicales qui l'opposeraient à lui, mais au contraire par une conséquence des liens originels qui les unissent.²⁵ On peut dire que le complémen-

23. L. Carolus-Barré, «Les armes de Charlemagne dans l'héraldique médiévale», *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1952.

24. *L'Islam et la fonction de René Guénon*, ch. VIII, n. 22.

25. On pourrait parler, sous un certain rapport tout au moins, de «l'antagonisme des semblables». Pour un premier aperçu, cf. Gaston Zeller, «Les Rois de France candidats à l'Empire. Essai sur l'idéologie impériale en France», *Revue historique*,

tarisme du Saint-Empire et de la Monarchie française comporte différents degrés et modes réalisables en principe, mais dont quelques-uns seulement furent effectivement réalisés au cours de l'histoire.

Des indications contenues dans le livre d' Anne Lombard-Jourdan, «*Montjoie et saint Denis !*» (Paris, 1989), s'inscrivent aussi en faux contre l'assertion selon laquelle «rien ne permet d'affirmer [que les organisations initiatiques qui concoururent à la fondation du Saint-Empire] jouèrent un rôle quelconque dans l'élection et le sacre de Clovis» (p. 4). Si nous voulions seulement contredire ce point, nous signalerions, parmi d'autres choses, le petit traité sur la royauté française composé par Etienne de Conti au début du règne de Charles VI dans lequel le bouclier aux trois fleurs de lys, «armoiries ordonnées par Dieu» (*arma ordinata a Deo*), fut porté par un ange à saint Denys, évêque de Paris, pour qu'il le remît à Clovis²⁶. Or, c'est également de saint Denys que Charlemagne déclare tenir la France en fief, «de Dieu seul et de lui»²⁷. Cette continuité dionysienne qui va de Clovis à Charlemagne est encore indiquée par la dénomination que donnent à Charlemagne plusieurs

t. 173, n° II et III, 1934 ; rééd. dans *Aspect de la politique française sous l'Ancien Régime*, Paris, 1964. Voir aussi, Léon Gautier, «L'idée politique dans les chansons de geste», *Revue des questions historiques*, t. VII, 1869. La relation de l'Empire et de la monarchie française est encore indiquée par la forme *Iovis* (= Jupiter) donnée pour *Louis* dans certains textes.

26. Cf. A. Lombard-Jourdan, *Fleur de lis et Oriflamme*, p. 24, Paris, 1991. D'un point de vue Français (Capétien) plutôt que Franc, si l'on peut dire, l'Aigle correspond au Christ et le Lys à la Vierge. L'Empire représente alors la Rigueur et la Monarchie française la Miséricorde, ce qui s'accorde à l'épithète ancienne de *dulce* (douce) qui était souvent employée pour qualifier la France avant la Révolution. (Sur la question du lys marial et du lys de France, cf. M. Pastureau, «La fleur de lys, emblème royal, symbole marial ou thème graphique ?», *La Monnaie, miroir des rois*, Paris, 1978 ; Georges Lanoë-Villène, *Symbolique de la Fleur de Lys des Armoiries*, Paris, 1925 ; rééd. 1999).

27. Cf. M. du Pouget, «La légende carolingienne à Saint Denis : la Donation de Charlemagne au retour de Roncevaux», *Bulletin de la Société des Sciences, Lettres et Arts de Bayonne*, n°135, 1979, cité par A. Lombard-Jourdan, «*Montjoie et saint Denis !*», ch. V. En rapport avec la *translatio electionis* évoquée dans notre précédente étude, signalons que le bouclier de Clovis correspond au bouclier de David en vertu de l'association, effectuée par la roue à six rayons, entre le lys et l'étoile à six branches.

chansons de geste : «Karles de saint Denis».²⁸ En outre, l'épisode selon lequel le «signe choisi et envoyé par Dieu», c'est-à-dire les fleurs de lys figurées sur un bouclier céleste, remplacèrent «le signe très antique des croissants» sur le bouclier de Clovis pour lui apporter la victoire, reproduit incontestablement l'épisode de la vie de Constantin - *saint* Constantin pour l'Eglise d'Orient -, le premier empereur chrétien, lors duquel il reçut le signe du *Labarum* avant la bataille du pont de Milvius. Il y a de Clovis à Charlemagne une filiation directe, filiation exprimée, entre autres choses, par l'épithète de «nouveau Constantin» qu'ils reçurent tous deux.²⁹

*
* *

Dans la note 10 de son article, M. Gilis affirme encore que la prise de Constantinople marque la disparition finale de l'Empire romain. Veut-il égarer une fois de plus ses lecteurs ? Le Saint-Empire romain de Nation germanique (*Heiliges römisches Reich deutscher Nation*) fut, tout autant que l'Empire byzantin, le légitime continuateur de l'Empire romain. D'où pense-t-il que provient le symbolisme impérial des derniers hauts grades de l'Eccossisme ? De Byzance ? La *Kaiserchronik*, rédigée en parler bavaois vers 1150, relate sans solution de continuité l'histoire des empereurs d'Auguste à Conrad III. Le demi-frère de cet empereur, l'évêque de Mayence Otton de Freising, qui fut le premier à mentionner le Prêtre-Jean³⁰, établira la même succession dans la *Gesta Friderici Imperatoris*. Ce caractère romain du Saint-Empire germanique est illustré, entre autres, par l'œuvre de Dante, à

28. Cf. *La Chanson d'Aspremont* ; *Anséis de Carthage* ; *Chanson du Pèlerinage de Charlemagne* ; *Fierabras*. M. K. F. Werner note que «Charlemagne et son frère se firent sacrer rois à la Saint-Denis, saint au soutien duquel leur dynastie attribuait sa dignité royale» (*op. cit.*, p. 357).

29. Cf. M. Sot, J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert, *Le Moyen-Age*, «Du royaume franc à l'empire franc» et «De l'empire au royaume de France», Paris, 1997.

30. Cf. M. Gosman, «Otton de Freising et le prêtre Jean», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 61, 1983.

condition qu'on ne la défigure pas. M. Gilis se demande si l'Empire romain «réalisa jamais véritablement le caractère sacré qu'impliquait sa fondation». ³¹ Un aspect fondamental de cette réalisation a pourtant été amplement démontrée par Dante au deuxième livre de sa *Monarchia* (XI, 6). L'Empire romain prend «naissance à la Source de toute piété» (*Monarchia*, II, V, 5), et le Christ est Romain (*Purg.* XXXII, 101-102). Dante ne fait d'ailleurs que reprendre et développer l'enseignement des Pères de l'Eglise. En s'adressant aux païens, Tertullien avait déclaré : «...Je puis dire que César est plus à nous qu'à vous, parce que c'est notre Dieu qui l'a établi» (*Apolog.* 32 et 33). Origène, Hippolyte, Méliton de Sardes, Eusèbe de Césarée, Grégoire de Naziance, saint Jérôme, de nombreux théologiens et divers exégètes ont signalé que la naissance du Christ dans la quarante-deuxième année du règne d'Auguste coïncide avec le début de l'Empire ³². Le fait que la IV^e Eglogue de Virgile fut appliquée non seulement à Auguste, mais aussi au Christ n'a-t-il aucune signification ? ³³ D'autre part,

31. Cf. *VIT*, n° 75, p. 12, n. 19. Cette interrogation est d'autant plus extravagante qu'il a noté que la capitale de l'Empire est devenue le siège de la Papauté. A cet endroit, il aurait d'ailleurs aussi pu mentionner la crucifixion de Pierre tête en bas à Rome. Dans une «Parole secrète», qui n'est pas sans évoquer un aspect du «renversement des Pôles», le Christ déclare : «Si vous ne faites pas gauche ce qui est droite, et droite ce qui est gauche, et inférieur ce qui est supérieur, et antérieur ce qui est postérieur, vous ne connaîtrez pas le Royaume.» (*Les Actes de Pierre*, introduction, textes, traduction et commentaires par Léon Vouaux, XXXVII et XXXVIII, Paris, 1922 ; voir aussi le commentaire de Michel Vâlsan dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, ch. IV. D'après lui, «on peut dire que l'époque de l'abolition des apocryphes, écrits qui contiennent souvent des éléments de nature initiatique, est celle qui dans l'histoire du Christianisme, est caractérisée notamment par la réforme constantinienne.») Toutefois, s'il y a en effet «une translation du centre de l'Eglise depuis Jérusalem jusqu'à la capitale de l'Empire» comme le rappelle M. Gilis, il faut en réalité parler d'une double translation. Alors que le centre de l'Eglise est établi en Occident, à Rome, le centre de l'Empire est transféré vers l'Orient, à Constantinople.

32. On trouvera une mention assez complète de la plupart des auteurs qui ont abordé cette question dans les *Commentarius epistola ad Thessalonicenses* (Rome-Paris, 1917) du Fr. Iacobo-Maria Vosté, O. P.

33. Cf. *Purg.* XXII, 70-72. Dante traduit librement les vers célèbres de la IV^e *Bucolique*, 57 : *Magnus ab integro sæclorum...*, où le Moyen Age vit une annonce de la naissance du Christ. «Dans son discours aux Pères du concile de Nicée,

n'oublions pas qu'au chant XXXIV de l'*Enfer*, Brutus et Cassius - traîtres à César - sont placés avec Judas dans les trois bouches de Lucifer. Et l'expression de «Saint-Empire» romain se complète par l'adjonction du mot «saint» (*sacrum, heilig*) sous Frédéric I^{er} Barberousse (1152-1190). Cette adjonction signifie que par le couronnement, l'Empire est rendu canonique, il participe du Christ. L'Empereur devient le «christ», l'«oint du Seigneur» (*christus domini*) : c'est ce que signifie le mot hébreu *Māshîha*. Il en était de même à Byzance à partir du moment où le couronnement de l'Empereur devint partie intégrante de l'investiture : le patriarche, après avoir posé la couronne sur la tête du prince, s'adresse à lui en répétant trois fois *hagie*, au vocatif, pour affirmer sa sainteté par une acclamation qui rappelle celle du *trisagion* à la messe : «Saint, Saint, Saint est le Seigneur, Dieu des Armées...»

Contrairement à ce qu'écrit Henri-Irénée Marrou dans *Décadence romaine ou antiquité tardive ?* (ch. 10, Paris, 1977), ce n'est pas «la transcendance du Verbe incarné» qui s'impose progressivement à partir du IV^e siècle dans l'art chrétien, mais la représentation du Christ-Roi, dont les formes, les titres et les

Constantin n'hésita pas à s'appuyer sur la quatrième églogue et à en traduire la plus grande partie pour établir la divinité du Christ. L'opinion qui faisait de Virgile un voyant et un apôtre reçut ainsi une sorte de consécration solennelle. Elle n'a guère été contestée au moyen âge. Il était d'usage alors, dans certains pays, que le jour de Noël on réunît dans la nef de l'église tous les prophètes qui avaient annoncé la venue du Christ et qu'on les invitât l'un après l'autre à venir répéter leurs prédictions devant le peuple. Après Moïse, Isaïe, David et les autres personnages de l'ancienne loi, on appelait Virgile : «Allons, lui disait-on, prophète des gentils, viens rendre témoignage au Christ*». Aussitôt Virgile s'avancit «orné de riches vêtements, sous les traits d'un jeune homme», et il prononçait ces mots, qui ne sont qu'une variante légère d'un des vers de son églogue : «Une race nouvelle descend du ciel sur la terre**» (Gaston Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, t. I, ch. IV, Paris, 1909. Voir aussi, avec les réserves habituelles, Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, vol. 4, ch. VIII, 5, Paris, 1993 ; G. Lobrichon, «Saint Virgile auxerrois et les avatars de la IV^e Eglogue», in *Lectures médiévales de Virgile*, Rome, 1985).

* *Vates, Maro, gentilium,*

Da Christo testimonium ! (Du Cange, III, 255).

** *Ecce polo demissa solo nova progenies est.* (Comparez *Bucol.*, IV, 7).

attributs se confondent avec ceux de l'iconographie impériale. Comme l'écrit M. Werner : « L'empereur est christianisé, tandis que Christ [Roi des rois] est "impérialisé". » Le Christ porte la pourpre réservée au seul empereur, il apparaît dans les cieux entre sept candélabres (qui représentent les sept planètes), comme c'était l'usage pour l'empereur ; ses pieds brillent comme de l'or, ce sont les « pieds d'or » de l'empereur que baisent ceux qui sont admis à la proscynèse ; son trône orné comprend le porphyre, pierre précieuse que seul l'empereur avait droit de posséder. Sa tête est entourée d'un nimbe qui est également d'origine impériale ; on lui adresse comme à l'empereur des acclamations, y compris celle de « *dignus es* » ; impériales aussi sont les *turibola*, coupes d'or remplies d'encens.³⁴ En Occident, les *Laudes* impériales, c'est-à-dire les acclamations liturgiques solennelles, débataient par « Christ est vainqueur, Christ est roi, Christ est empereur » (3 fois).³⁵ Cette apparition du Christ vainqueur (*Victor*) rend d'ailleurs quelque peu problématique la manière dont M. Gilis évoque ce changement de perspective. Contrairement à ce qu'il affirme, la remarque de Guénon sur le *Mont de Mars* devenu le *Mont des Martyrs*, à propos de la colline de Montmartre, est d'abord l'illustration d'une continuité avant que d'être celle d'un changement.³⁶ Il est vrai que pour M. Gilis,

34. Cf. K. F. Werner, *op. cit.* ; Frédéric Tristan, *Les premières images chrétiennes*, p. 427, Paris, 1996.

35. Cf. B. Opfermann, *Die liturgischen Herrscherakklamationen im S. Imperium des Mittelalters*, Weimar, 1953, cité par Robert Folz, *La naissance du Saint-Empire*, Paris, 1967 ; E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae : A Study in Liturgical and Medieval Ruler Worship*, Berkeley, 1946. On peut aussi rappeler la signification des quatre B sur les pièces byzantines : *Basileus*, *Basileon*, *Basileuon*, *Basileuosi* (Le Roi des rois, régnant sur les régnants) (L. Charbonneau-Lassay, « Le Sigle triomphal R. R. D. D. et le sigle aux quatre B, emblèmes de la royauté sociale du Christ », *Regnabit*, novembre 1926). Il y a encore les monnaies d'or de Charles V où sont frappés les mots : *Christus vincit*, *Christus regnat*, *Christus imperat* (Jésus vaint, Jésus règne, Jésus commande).

36. Dans *Le Roi du Monde* (ch. IX), René Guénon a indiqué un symbole plus adéquat du passage de l'Ancienne Loi (Règne de la Rigueur) à la Nouvelle Alliance (Règne de la Miséricorde). Il s'agit de l'opposition de la pierre et du pain (cf. *Matthieu*, VII, 3 ; 9-10 ; *Luc*, VII, 3 ; XI, 11-12.). Cette opposition se rapporte au support de la *Shekinah* avant et après le Christ tel que l'expriment les termes *Beith-El* et *Beith-Lehem*.

« L'Eglise romaine était incapable d'opérer, dans le domaine exotérique qui est le sien, l'intégration de traditions royales qui relevaient d'un ordre qui n'était pas de sa compétence ; cette intégration impliquait, en effet, l'actualisation d'une fonction ésotérique et la mise en œuvre du pouvoir initiatique des clés. » Nous affirmons au contraire qu'au VIII^e ou IX^e siècle, au sein de l'Eglise romaine se maintenait, au moins sous un de ses aspects, la maîtrise effective, dans le domaine ésotérique, du « pouvoir des clefs ». Nous savons qu'elle était loin, à la même époque, de ne pouvoir intégrer des traditions royales non-chrétiennes : comme nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer, la christianisation de l'Empire et de toutes les royautés occidentales, où les rois sont devenus des « christs du Seigneur » - et, inversement, l'« impérialisation » de l'Eglise où les Papes sont devenus des Souverains³⁷ - prouvent le contraire de ce que prétend M. Gilis à propos de cette capacité d'intégration.

La prise de Constantinople marque d'autant moins la disparition finale de l'Empire romain que l'Empire ottoman en fut lui aussi l'héritier et le légitime continuateur³⁸. Le nom même de la sourate XXX, « Les Romains » (*Ar-Rûm*), n'est pas sans rapport avec cet héritage. Si l'on répète la parole de Michel

37. « A partir de Pascal II, en 1099, les papes sont couronnés à leur avènement. Depuis Grégoire VII leur "intronisation" au Latran s'accompagne de l'"immantation", de la prise du manteau rouge impérial, la *cappa rubea*, dont la possession en cas de contestation entre deux papes faisait la légitimité face à un antipape sans manteau. Depuis Urbain II le clergé romain s'appelle la Curie, qui évoque à la fois l'ancien sénat romain et une cour féodale » (Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, II, ch. III, Paris, 1964). Ces éléments illustrent d'ailleurs l'enseignement de R. Guénon selon lequel la Papauté n'est pas une autorité spirituelle à l'état pur, mais une autorité spirituelle relative.

38. Georges de Trébizonde, dans sa deuxième lettre adressée au sultan ottoman, écrit : « Nul ne peut douter que, de plein droit, tu es empereur des Romains. Car, en effet, est empereur celui qui, légalement, détient le siège de l'Empire. Or le siège de l'Empire romain est Constantinople : celui donc qui détient cette ville en droit est lui-même l'empereur. Et ce n'est pas des hommes, mais de Dieu que tu possèdes, par ton épée, le trône susmentionné : tu es donc l'empereur légitime des Romains... Or celui qui est empereur des Romains est aussi empereur de tout le globe terrestre » (Cité par Franz Babinger, *Mahomet II le Conquérant et son temps*, 1432-1481, p. 299, Paris, 1954).

Vâlsan selon laquelle la tradition islamique est l'Arche de la fin de notre cycle, il est préférable de savoir quels sont les éléments appartenant à l'ensemble de l'humanité traditionnelle il revient à l'Islam de recueillir et d'intégrer.³⁹ Il faut également savoir que le croissant et l'étoile sont le symbole de l'Empire ottoman et que ce symbole, disposé adéquatement, est une représentation de la lettre *Nûn*. Sont-ils d'ailleurs nombreux aujourd'hui ceux qui savent quelle est cette étoile ? On devrait aussi se souvenir que le croissant, qui devint le symbole de l'Empire ottoman seulement après la prise de Constantinople, fut d'abord le symbole de Byzance avant de devenir, par les Ottomans, un de ceux de la tradition islamique tout entière.⁴⁰



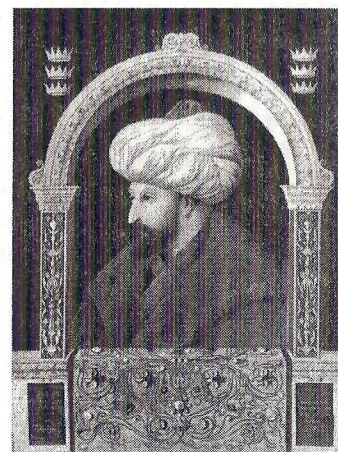
La *translatio imperii* ne fut évidemment pas méconnue, tant du côté ottoman, dont la dynastie - d'une seule lignée, il faut le remarquer - se plaça sous le patronage du Cheikh al-Akbar⁴¹, que

39. Cf. Michel Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, ch. VIII, Paris, 1984.

40. Nous parlons du croissant avec l'étoile car, même si la tradition islamique correspond à la Lune dans le septénaire des correspondances planétaires, le croissant n'est pas le symbole exclusif de l'Islam. Dans une lettre du 7 septembre 1933, René Guénon écrivait : «Le Croissant n'a jamais symbolisé l'Islam que dans l'imagination des Occidentaux : il ne lui appartient ni exclusivement ni essentiellement ; et il est uniquement un symbole de «majesté», rien de plus - Je vous signale à ce propos que le roi de France Henri II, que je ne crois pas avoir été musulman, en avait fait son emblème personnel et aussi qu'on voit ici sur beaucoup de boutiques coptes, donc chrétiennes, la croix entre les cornes du croissant (ce qui reproduit d'ailleurs exactement, un ancien symbole phénicien, bien antérieur à l'Islam et au Christianisme).»

41. Turkhân, le deuxième sultan de la lignée ottomane avait construit à Iznik, juste après sa conquête, la première *madrasa* de la dynastie et y avait nommé comme premier maître Dawûd al-Qaysarî, disciple d'Ibn Arabî de la quatrième génération, bien connu pour son commentaire des *Fusûs al-Hikam* (*Les Joyaux sigillaires des Sages*). Avant les Ottomans, la tombe du Cheikh al-Akbar était à peu près oubliée et plus ou moins laissée à l'abandon. C'est seulement au début du XVI^e siècle, après

du côté chrétien. Nous avons traité des *arcana imperii* dans une étude à paraître et l'on voudra bien s'y reporter pour avoir un aperçu plus complet que celui que nous esquissons ici. Brièvement, nous dirons seulement que du côté ottoman, le vainqueur de Byzance, Muhammad II, *al-Fathi*, le Victorieux, se présente comme le 94^e souverain de Constantinople⁴² ;



Muhammad II,
le Victorieux (*al-Fathi*)
1^{er} Empereur "Romain ottoman"

la victoire de Salîm I^{er} sur les Mamlûks et sa conquête de Damas, que la tombe d'Ibn Arabî fut solennellement «redécouverte» par l'empereur en personne. Il lui fit construire un mausolée et une mosquée adjacente qui sont restés à peu près tels que nous les connaissons aujourd'hui. Ce sont les seules constructions ottomanes en Syrie pendant son règne (cf. Ryad Atlagh, «Paradoxes d'un mausolée», *Lieux d'Islam*, Paris, 1996). C'est cette vénération permanente des Ottomans pour le Cheikh al-Akbar qui explique notamment qu'un si grand nombre de ses manuscrits se trouvent aujourd'hui à Istanbul. Voir aussi : Mustafa Tahrî, «A General Outline of the Influence of Ibn 'Arabî on Ottoman Era», *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabî Society*, vol. XXVI, 1999.

42. Les Grecs appelaient rarement leur capitale Constantinople, se contentant de la désigner comme «la Ville» sous la forme usuelle de *'s'tin polin* (*eis tîn Polin*) d'où Istanbul. En revanche, le nom officiel de la Ville ottomane resta jusqu'à notre siècle Qunstantînîyah, ce qui est un autre exemple d'intégration. L'importance de Constantinople (*al-Qunstantînîyah*) dans l'eschatologie islamique est indiquée, entre autres, par une Parole du Prophète, rapportée par Abû Hurayrah, selon laquelle «L'Envoyé d'Allâh a dit que pas un jour ne passera avant la fin du monde sans que Dieu ne prolonge ce jour jusqu'à ce qu'un Homme des Gens de ma Maison (*rajulun min Ahli-Baytî*) ne prennent la montagne de Daylam et Constantinople.»

Il revendique expressément l'héritage troyen⁴³ et prend le titre de *Kaysar* (César). Comme le fait remarquer M. Yérasimos, «les grands sultans, de Mehmed II (1451-1481) à Süleyman, dit le Magnifique (1520-1566), ont fait une politique européenne qui les amena à reconstituer l'empire de Justinien, à l'exception de l'Italie, pourtant constamment convoitée, et du sud de l'Espagne. De plus, en contestant à Charles Quint le titre de l'empereur et en prétendant le détenir en toute exclusivité, en tant que descendants des empereurs romains-byzantins, les sultans entendaient conférer à leur vision politique les bases idéologiques [*i.e.* traditionnelles] qui ont maintenu et perpétué les empires antérieurs et notamment le concept d'Empire Universel.»⁴⁴

Le 18 septembre 1547, Süleymân Khan⁴⁵ apposait son sceau sur un traité de paix qui ne reconnaissait à Charles Quint que le

43. C'est un lieu commun de la Renaissance occidentale de considérer les Turcs comme des descendants des Troyens, à travers l'étymologie *Tuecros* = *Turcos* (T. Spencer, «Turks and Trojan in the Renaissance», *Modern Language Review*, pp. 330-333, 1952). L'empereur Muhammad *al-Fathi*, d'ascendance grecque par les femmes, rappela que la lignée ottomane tirait sa source d'un prince de la maison impériale byzantine des Comnène, sans doute en souvenir de Jean, fils du *sébastokrator* Isaac Comnène, frère de l'empereur Jean II, qui, vers 1140, après s'être enfui à Konya et avoir abandonné le christianisme, épousa une princesse seljûkide, fille du sultan Mas'ûd. On sait que le Cheikh al-Akbar séjourna plusieurs années au *bilâd ar-Rûm*, c'est-à-dire en «territoire romain», précisément auprès d'un roi seljûkide. Il est au moins curieux de noter que c'est à l'époque d'Ibn Arabî, au XIII^e siècle, qu'est apparu l'emblème de l'aigle à deux têtes, à la fois chez les seljûkides et comme symbole de l'empire byzantin. En Occident, l'aigle impérial est devenu bicéphale au début du XV^e siècle sur l'ordre de l'empereur Sigismond.

44. Stéphane Yérasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, Paris-Istanbul, 1990.

45. Parmi ses nombreux titres, l'*Imperator* de la Sublime Porte portait en effet celui de *Khan*. A la fin du chapitre VII de *L'ésotérisme de Dante*, René Guénon a fait remarquer que «*Dux* est l'équivalent du *Khan* tartare» et que l'on peut établir un rapprochement, par l'intermédiaire d'un symbolisme phonétique, entre ce titre de *Khan* et le *Velro*. On sait que le *Velro* désigne essentiellement une fonction apocalyptique (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XL, alinéa final). Le rapprochement que nous signalons ne signifie pas que le *Velro* s'identifie aux *Khans* ottomans, mais que ces derniers participaient de cette fonction et en ont manifesté un aspect dans l'histoire. Salîm I^{er} et Soliman le Magnifique portèrent d'ailleurs le titre de *Mahdi-yi âhir-i zamân* (cf. Cornell H. Fleisher, «The lawgiver as Messiah : the making of the imperial image in the reign of Süleymân», *Soliman le magnifique et son temps*, Paris, 1992).

titre de roi d'Espagne et rendait son frère Ferdinand, archiduc d'Autriche, tributaire de l'Empire ottoman. Ainsi se trouvait confirmée la prétention ottomane au titre unique et exclusif d'Empereur. Süleyman I^{er} devenait de façon formelle et solennelle le premier empereur de l'Orient et de l'Occident depuis Justinien.

Du côté chrétien, Georges de Trébizonde (1396-1486), dont on peut supposer sans grand risque d'erreur qu'il appartenait à une organisation initiatique chrétienne, considérait que le rôle de l'Islam fut providentiel et destiné «à corriger de manière continue toutes les erreurs commises par les chrétiens, que Georges énumère chronologiquement, en arrivant évidemment à la désunion des Églises, origine évidente de la chute de Byzance. Pour le Trapézontin, les Turcs ne sont pas là pour détruire le Christianisme puisqu'ils ont pour mission de le parachever.»⁴⁶ Dans une lettre à Muhammad II, il interprète ainsi le *Psaume* LXXI, à propos du Messie et selon lequel on «lui donnera de l'or d'Arabie»⁴⁷, en disant au sultan : «En parlant d'or, c'est toi-même, toi-même dis-je, qu'il nomme de ce nom.»⁴⁸ Si l'or est un des symboles traditionnels du *dominium mundi*, l'emploi de son symbolisme ici, qui renvoie à celui de l'offrande des Rois-Mages, est une manière de considérer la fonction du sultan comme une représentation légitime de celle du «Roi du Monde».

CYRILLE GAYAT

46. Alain Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge VII^e-XV^e siècle*, p. 425, Paris, 1996.

47. Cf. *Psaumes*, 72, 15 : «Qu'il vive donc, et on lui donnera de l'or de Saba.» Dans la version ancienne : «*Et videt, et dabitur ei de auro arabie*» («C'est pour cela qu'il vivra heureux : on lui offrira de l'or d'Arabie»).

48. A. Mercati, «Le due Lettere di Giorgio da Trebizonda a Maometto II», *Orientalia Christiana Periodica*, IX, 1943. Voir aussi, G. T. Zoras, *Georges de Trébizonde et ses tentatives en vue d'une entente gréco-turque*, Athènes 1954 ; J. Monfasani, *George of Trebizond - A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leyde, 1976.

INTRODUCTION À LA CYCLOGOLOGIE HINDOUE

*Quand la fleur naîtra sur une fleur et le fruit sur le fruit,
alors la fin du yuga sera proche.*

VARNAPARVAN III, 190, 69

Autant la question cartésienne de l'existence de Dieu n'a aucun sens sur le plan métaphysique - car Dieu *est* -, autant la question toute profane de l'"activité" divine avant la création du monde est une absurdité. En effet, le monde et le temps sont liés comme la tête et le tronc, et ont été créés ensemble. Il n'y a donc pas d'avant. Le «in principio» n'implique pas une origine temporelle (de même que le traditionnel «Il était une fois» des contes) mais bien une origine principielle. Dieu crée le monde maintenant et toujours : «*sicut erat in principio et nunc et semper*».

Ce rapport de l'éternité au temps peut être comparé, comme le suggère René Guénon, «(...) à celui du centre à la circonférence : tous les points de la circonférence et tous les rayons sont toujours visibles simultanément du centre, (...). Dans le temps toutes choses se déplacent incessamment, paraissent, changent et disparaissent ; dans l'éternité, au contraire, toutes choses demeurent dans un état de constante immutabilité ; la différence entre les deux est proprement celle du "devenir" et de l'"être"»¹.

Le temps, partant d'un passé et allant vers un futur n'est qu'illusion. Si le temps était une succession d'instant, il faudrait résoudre le double problème des enchaînements et de la nature du "plus petit

instant". En fait, l'instant (le clin d'œil, le temps de midi : «le soleil s'arrête à midi, le temps d'un demi-clin d'œil»²), est hors du numéral, sinon la flèche ne toucherait jamais la cible. L'instant indivisible est immanent au temps, mais n'est pas une partie du temps.

Ainsi, c'est nous qui apparaissions dans la création et c'est «"nous" qui sommes en mouvement, tandis que l'instant est immuable et paraît se déplacer - de même que le soleil semble se lever et se coucher parce que la terre tourne»³.

Dans ce monde où les nuits succèdent aux jours, le printemps à l'hiver, la naissance à la mort, l'expir à l'inspir, la conception cyclique du temps s'impose. «Je suis l'alpha et l'oméga» (*Apocalypse* de St. Jean, I, 8). De même dans *Mândûkya Upanishad*, shruti 6, parlant du principe créateur (*Ishwara*), ce dernier est qualifié comme étant «l'origine et la fin de l'universalité des êtres»⁴. La circonférence devient spirale et tous les points d'une même tangente sont en étroite corrélation.

Cette conception cyclique du temps trouve dans l'Inde ancienne une formulation aussi vaste que diffuse et complexe. «Un exposé complet de la doctrine hindoue des cycles cosmiques est une tâche à peu près impossible !» affirmait René Guénon⁵. En effet, cette doctrine est éparpillée dans un grand nombre d'écrits (*Mahâbaratha*, *Bagavadgita*, *Lois de Manu*, *Puranas*,...) et les commentateurs ont des lectures parfois divergentes.

Nous tenterons, pour débiter, de définir l'organisation des cycles cosmiques en partant de trois notions et des liens qui les unit : *Brahmâ*, *kalpa* et *yuga*. Ce dernier fera l'objet d'un développement particulier avant d'aborder le *manvantara* (période de *Manu*). Nous verrons ensuite quelques correspondances pouvant s'établir entre cette doctrine des cycles cosmiques et la pensée grecque, les mythes des Indiens Sioux et la kabbale.

2. *Mahâbhârata*, XIII, 96, 6, cité par Ananda K. Coomaraswamy, *Le temps et l'éternité*, Dervy-Livres, Paris, 1976, p. 22.

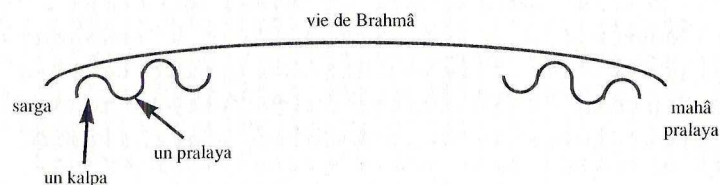
3. Ananda K. Coomaraswamy, *op. cit.*, p. 14.

4. René Guénon, *L'homme et son devenir selon le Védanta*, Éditions traditionnelles, Paris, 1982, pp. 120-121.

5. *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Gallimard, 1970, p. 14.

1. René Guénon, *Études sur l'hindouisme*, Éditions traditionnelles, Paris, 1979, pp. 209-210.

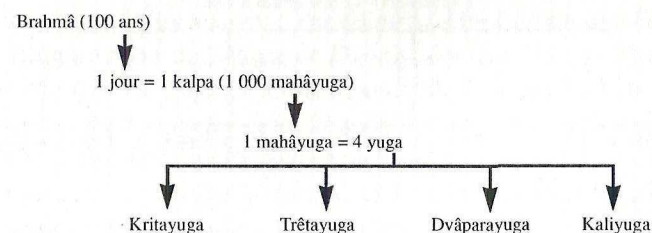
Dans la cosmologie hindoue, *Vishnu* emplit la partie inférieure de l'univers de sa propre transpiration qui devient l'océan primordial *Garbhodaka*, sur lequel il s'allonge. De son nombril pousse une fleur de lotus sur les pétales de laquelle apparaît *Brahmâ*, le "maître architecte" de la création universelle. Cette création est appelée *sarga* ou *prâkritasarga*. Le lotus avec sa forme circulaire, comme les *chakra*, induit déjà un retour au point de départ et donc un aspect cyclique. *Brahmâ* vit 100 ans, nombre symbolique, représentant ici une idée de plénitude. Une journée de *Brahmâ* est constituée d'un jour⁶ et d'une nuit. Au jour, période d'expansion, correspond un *kalpa* (racine verbale KLP = agencer, ajuster). La nuit, période de résorption, est appelée *pralaya*. Ce double mouvement peut être symbolisé par le mouvement alternatif (rentrant et sortant) de la tête de la tortue. Afin d'évoquer la durée d'un seul *kalpa*, voici une image poétique qui nous laissera peut-être au bord d'un vertige : «En supposant qu'une écharpe de soie caresse une fois tous les cent ans un bloc de pierre de mille cubes, il faudrait un *kalpa* avant que le rocher ne soit érodé par ce souffle de vent»⁷. Le *kalpa* est une période d'activité, le *pralaya* une période de repos, de dissolution. Il y a donc alternance, jour après nuit, de *kalpa* et de *pralaya*. 360 fois pour une année de *Brahmâ* et donc 36 000 fois au cours de sa vie. À l'issue de celle-ci, un *mahâpralaya* (ce *mahâpralaya* est aussi appelé *prâkrita-pralaya*) dissout tout l'univers, *Vishnu* et *Shiva* compris. Ce niveau de temps dépasse l'entendement humain ordinaire.



6. Lorsque nous utiliserons le terme "jour", nous le prendrons dans le sens de la demi-journée diurne de 12 heures. Le terme "journée" sera réservé à l'ensemble jour-nuit de 24 heures.

7. Dictionnaire de la sagesse orientale, Laffont, Paris, 1989, p. 273.

À notre échelle de temps, et ce sera le troisième point : le *yuga* (= âge). Quatre *yuga* se succèdent, différents en durée et en qualité. Le premier est appelé *Kritayuga* (parfait) ou parfois *Satyayuga* (vrai). Il possède une durée de 4 et repose sur 4 pieds. Les principes de la spiritualité agissent dans cet âge à 100% (ou, pour évoquer une image circulaire, à 360°). Le deuxième, nommé *Trêtayuga*, a une durée de 3. Il ne reste que 75% de spiritualité authentique et repose donc sur 3 pieds. Le troisième, *Dvâparayuga*, perd encore un pied et n'a qu'une durée de 2. Le quatrième et dernier ne repose que sur un pied, n'a qu'une durée de 1 et s'appelle *Kaliyuga*. L'ensemble de ces 4 *yuga* prennent le nom de *mahâyuga* (*mahâ* = grand), ou parfois *chaturyuga* (*chatur* = quatre). Il faut 1 000 *mahâyuga* pour faire un *kalpa*.

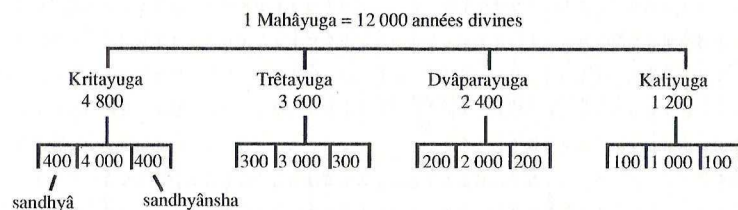


Ce qui est à considérer maintenant, c'est le lien entre une année humaine et une année divine : un jour divin correspond à une année humaine, d'où une année divine = 129 600 ans. Ce nombre est remarquable puisque c'est dix fois la demi-précession des équinoxes, que René Guénon fait correspondre à la «grande année» utilisée par les Grecs et les Perses. Arrêtons-nous un instant sur cette notion. La période astronomique de la précession des équinoxes, dont la durée est de 25 920 ans, correspond à un déplacement des points équinoxiaux (le point vernal, plus précisément) d'un degré tous les 72 ans. ($72 \times 360 = 25\,920$). Que 72 et 360^8 soient des multiples de 12 ne doit pas nous

8. À propos des nombres cycliques fondamentaux, voir René Guénon, *L'homme et son devenir selon le Védanta*, Éditions traditionnelles, Paris, 1982, pp. 109-110

étonner, ce dernier étant le nombre cyclique par excellence. Le système duodécimal nous le montre en maints exemples : 12 mois de l'année⁹, deux fois 12 heures pour une journée, les 12 signes zodiacaux, voire même les 12 travaux d'Hercule. On notera par ailleurs le lien étroit unissant les nombres 12 et 5 dans le dodécaèdre que Lucas Pacioli nomme dans sa *Divine proportion* : très noble corps régulier. Nous y reviendrons.

Revenons au *mahâyuga* dont les 4 *yuga* sont de proportion 4, 3, 2 et 1. Un *mahâyuga* dure 12 000 années divines, réparties de la manière suivante : compte tenu du fait que chaque *yuga* est précédé d'une "aurore" (*sandhyâ*) et suivi d'un "crépuscule" (*sandhyânsha*), chacun de même durée et d'une valeur d'un dixième du *yuga* concerné, cela donne trois périodes dans chaque *yuga*.



Arrivés à ce point, nous pouvons ouvrir une parenthèse sur les chiffres vertigineux qui peuvent découler de cette cyclogologie.

12 000 années divines x 360 jours = 4 320 000 années humaines pour un *mahâyuga*. Il faut 1 000 *mahâyuga* pour faire un *kalpa* d'où un *kalpa* = 4 320 000 000 années humaines.

Or un *kalpa* correspond à un jour de *Brahmâ*, d'où une année : 4 320 000 000 x 2 (jour et nuit) x 360 = 3 110 400 000 000 années humaines (notons que Madeleine Biarreau ne compte pas les nuits¹⁰).

9. Voir au sujet de l'année et de sa recreation périodique, les travaux de Mircea Éliade dans *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1980, pp. 73 sq., *Le Mythe de l'Éternel Retour : Archétypes et Répétitions*, Gallimard, Paris, 1949, pp. 83 sq. et passim ; *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, pp. 67 sq.

10. Madeleine Biarreau, *Études de Mythologie hindoue* Vol. I, Publication de l'École Française d'Études Orientales, p. 9.

Et puisque *Brahmâ* vit 100 ans, cela correspond à :

311 040 000 000 000 années humaines, soit 311 040 milliards d'années humaines !

Remarquons que ce nombre relie les trois nombres circulaires : $12 \times 72 \times 360 = 311\,040$. Autre remarque troublante, c'est le lien entre le nombre 4 320 (= $360^\circ \times 12$) et le rapport de proportion 4, 3, 2 et 1. À l'unité près, il s'agit de la suite de nombre qui n'est pas sans rappeler la Tetraktys pythagoricienne ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), le fait est connu.

Revenons encore aux *yuga*. Dans le *Mahâbâratha*, *Yudîshthira* perd tous ses biens en jouant aux dés contre *Sakuni*. L'ancien jeu de dés indien comporte 4 coups, contrairement à notre jeu qui en compte 6. Chaque coup correspond à un *yuga* : 4 pour *Krita*, 3 pour *Trêta*, 2 pour *Dvâpara* et 1 pour *Kali*. Ces deux derniers coups sont les plus mauvais. Par ailleurs, il faut savoir que *Sakuni* est l'incarnation de l'asura de *Dvâpara* et que *Duryodhana* est celle de *Kali*. L'enjeu est donc considérable. *Yudîshthira* joue, perdant, contre un être d'un âge précédent, l'autorité sur l'âge suivant. De fait, le *Kaliyuga* débute lors de la bataille de *Kuruksetra* qui verra s'affronter les *Pandava* (*Yudîshthira*) et les *Kaurava* (*Duryodhana*). La victoire des *Pandava* n'est donc qu'un répit, l'âge noir débute et nous entraînera de plus en plus vers le bas. Ici est décrit l'enchaînement entre deux *yuga*.

La descente qui conduit du *Kritayuga* au *Kaliyuga*, se fait, on l'a vu, d'un quart à chaque période. Parallèlement, la durée de la vie humaine diminue, à l'image de celle des patriarches bibliques (*Génèse*, chapitres IV à L). Dans le *Kritayuga*, le temps semble absent. Le *Mârkaneya-purâna* mentionne l'absence du *rtu*, mot qui désigne la saison, les "époques" de la femme¹¹. Lorsque le temps apparaît, il provoque un déséquilibre qui engendre, faim, convoitise... et l'arrivée du *Trêtayuga*. De même, tantôt il est fait mention d'un *Kritayuga* au-delà du *dharma* (la Loi cosmique) et

11. Que ce soit dans le *Shanda-purâna*, le *Vishnu-purâna* ou d'autres, tous cités par Michel Hulin, «*Décadence et renouvellement* : la doctrine des âges du monde dans l'Hindouisme», in *Eranos* 1985, Vol. 54, pp. 184-187.

de l'*adharma*, tantôt ce *yuga* est présenté comme suivant le *dharma* à la perfection et se dégradant petit à petit.

D'autre part, dans le *Kritayuga*, chaque *varna* (ordre, caste, sens primitif : couleur) s'acquitte de son *dharma* (plus exactement de son *svadharma* - la "Loi" qui correspond à sa propre nature -) de manière parfaite : les *brahman* méditent sur les Veda, les *ksatriya* protègent et règnent, les *vaisya* commercent et cultivent et les *sudra* servent. Notons qu'au-dessus de ces 4 castes, se trouvent ceux qui ont embrassé la vie monastique de renonciation (*sannyâsa*) et qu'en-dessous se situent les hindous indignes (*paria*) et les étrangers (*mleccha*). Seules les 3 castes supérieures (*brahman*, *ksatriya*, *vaisya*) sont dites «deux fois nées» (*dvijati*). Elles ont donc droit à l'*upayanama*, imposition d'un cordon passant sur l'épaule gauche et au-dessus de la hanche droite. Ce rite est considéré comme une seconde naissance.

Les hommes du *Kritayuga* vivent sans convoitise, mangent de la nourriture donnée par le *kalpa-taru*, arbre magique censé procurer la satisfaction immédiate de tous les désirs, et ils ne s'occupent pas des conséquences de leurs actes. Or ici, une parenthèse s'impose. Comment être détaché du monde et vivre cependant au quotidien ? *Arjuna*, dans le *Mahâbâratha*, peu avant la grande bataille est pris de ce doute. *Krishna* lui répond dans la *Bhagavadgîtâ* au chant II, 47 : «Tu es commis d'agir, mais non à jouir du fruit de tes actes. Ne prends jamais pour motif de ton action le fruit de ton action ; n'aie pas d'attachement (non plus) pour le non-agir». Ainsi, si le fruit de nos actes est sans intérêt, il ne peut y avoir envie, convoitise et jalousie. «Les êtres du *Kritayuga*, parce qu'ils ignorent la distinction du "mien" et du "tien", ainsi que la notion même d'intérêt privé, agissent sans ruse et sans calcul»¹².

Ces hommes sont "anhistoriques" dans la mesure où ils ne sont pas soumis aux cycles des renaissances et représentent en quelque sorte le degré de l'Homme Universel.

12. Michel Hulin, *ibid.*, p. 183.

À l'autre bout du cycle, dans le *Kaliyuga*, tout est mélangé. Chacun prétend avec envie à ce que possède l'autre (souvent des biens matériels), sans se soucier de ce pour quoi il est fait et de ce à quoi il est destiné. L'apparence est de mise, il suffit de paraître pour être. Ce nivellement universel des dignités et des mérites s'exprime principalement au travers de l'argent. Actuellement, nous sommes à l'aube d'une période encore plus basse : celle de l'argent virtuel et bientôt du tout virtuel !¹³

Notre environnement se dégrade à l'image du principe de l'entropie. Michel Hulin le décrit ainsi : «l'âge *kali* incarne vraiment la vieillesse et l'usure du monde»¹⁴.

La *Manu-smirti* (I,86) établit la succession des valeurs des différents *yuga* sous un autre aspect : «le *tapas* (travail sur soi ; racine *tap* = chauffer) est la valeur suprême dans le *Kritayuga* ; la connaissance l'est dans la *Tretâyuga* ; dans le *Dvâparayuga* on dit que c'est le sacrifice, et dans le *Kaliyuga* seulement le don»¹⁵.

C'est dans le cadre d'un *yuga* qu'interviennent les *avatâra*, puisque ceux-ci viennent pour restaurer le *dharma*, et c'est bien d'une perte de ce dernier dont il s'agit lors des passages du *Kritayuga* au *Kaliyuga*. Pour chacun de ces âges, le *yuga-avatâra* prend une carnation différente : blanche pour le *Kritayuga*, rouge pour le *Trêtayuga*, noire dans le *Dvâparayuga* et jaune dans le *Kaliyuga*. *Krishna*, apparu dans le *Dvâparayuga*, avait le teint noir.

Une fois décrite cette descente, qui se reproduit 1 000 fois durant un *kalpa*, reste à résoudre le problème du passage du *Kaliyuga* terminant un *mahâyuga* au *Kritayuga* ouvrant un nouveau *mahâyuga*. Il y a deux façons de décrire ce passage : l'exacerbation des conditions du *Kaliyuga* conduit, après élimination de la quasi-totalité de l'humanité, au renouveau d'une "élite", ou bien un *avatâra* vient cristalliser les tendances et amener un nouveau cycle (*Vishnu* doit s'incarner 10 fois dans

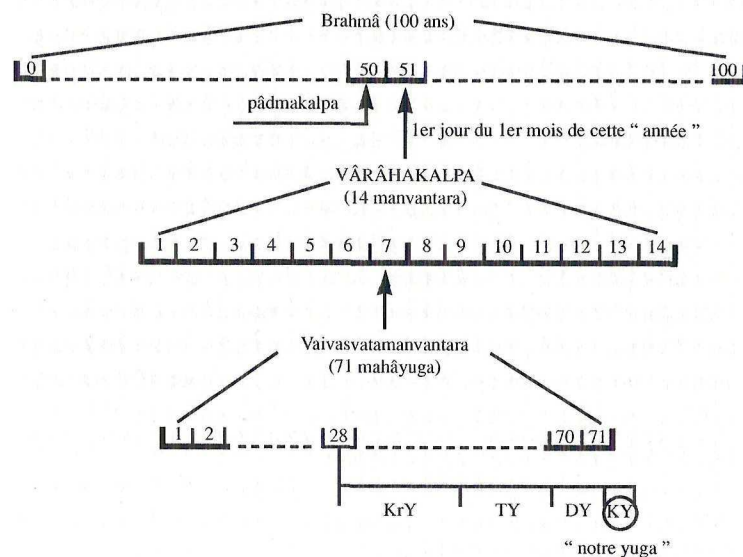
13. Voir à ce sujet René Guénon, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, Paris, 1945, Chap. XVI, pp. 147-153.

14. Michel Hulin, *op. cit.*, p. 196.

15. Madeleine Biardeau, *Études de Mythologie hindoue* Vol. II, Publication de l'École Française d'Études Orientales, p. 12.

chaque *mahâyuga* ; *Krishna* est le huitième et marque le début du *Kaliyuga* lors de sa remontée dans le ciel. Le neuvième est *Buddha* et *Kalkin*, le dixième). Notons cependant que Madeleine Biardeau pense qu'il n'y a pas de rapport entre *yuga* et *avatâra*, et que l'apparition de ce dernier ne se fait qu'au passage du *Kaliyuga* au *Kritayuga*. Cependant dans un cas comme dans l'autre (exacerbation ou *avatâra*) le moment du passage est parfois décrit comme assez soudain. Le *Linga-purâna* évoque même un moment, à minuit, où le temps du *Kaliyuga* est écoulé et débute instantanément un nouvel âge d'or. Dans le *Kalki-purâna*, *Kalkin* défait *Kali* au cours d'une bataille. Mais parfois, le passage est décrit comme un processus continu (*Vâyu* I, 8).

Un autre "compteur" est utilisé à l'échelle du *kalpa* : le *manvantara* (période de *Manu*). Il y a 14 *manvantara* dans un *kalpa*, chacun étant présidé par un *Manu*. Notre *kalpa* est celui du sanglier : *vârâhakalpa* et est le premier de la seconde moitié de la vie de *Brahmâ* (51^{ème} année, le 18 001^{ème} *kalpa*). Le précédent (dernier de la première moitié, ou 18 000^{ème} *kalpa*) était *pâdmakalpa* : *kalpa* du lotus.

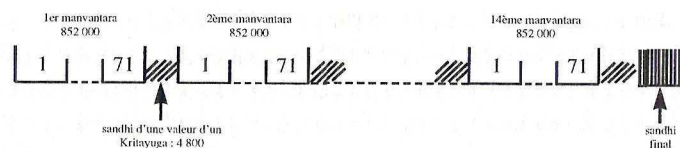


On trouve dans *Bhâgavata-purâna* (III, 49-56) le récit suivant : «Quand la surface de la terre fut de toutes parts envahie par l'eau, le Tout-Puissant (= Vishnu) marche sur l'unique océan, dans cet espace vide, comme une luciole dans une nuit obscure de la saison des pluies, à la recherche de la terre comme point d'appui. S'étant aperçu que la terre était submergée par l'eau, il désira en son cœur l'en retirer. Il se demanda quelle forme il pourrait prendre pour retirer la terre (de l'eau) ; grâce à son pouvoir divin de vision, il se souvint que la forme du sanglier est propice aux jeux aquatiques. Il se donna un corps de sanglier, fait de Parole (*Vach*), égal au *Veda*, large de 10 *yojana* et long de 100, haut comme une grande montagne, aux défenses acérées, tout flamboyant, tournant comme une grande masse de nuages, pareil à un nuage noir ; devenu le Sanglier-Sacrifice, le Tout-Puissant entra dans l'eau, et ayant soulevé la terre d'une seule défense, il la remit en place. Derechef, ce (dieu) aux grands bras prit un corps nouveau, s'étant fait pour moitié homme et pour moitié lion...».

Le premier *Manu* s'appelait *Svâyambhu* "fils de celui qui existe par soi". En ce moment, nous sommes dans la période du 7^{ème} *Manu* : *Vaivasvata*, qui veut dire "issu de *Vivasvant*" (= le brillant), épithète désignant le soleil. Ainsi notre *Manu* est tenu pour un "fils du soleil".

Le Principe, le Législateur primordial et universel de chaque *manvantara* porte le nom générique de *Manu* (nom que l'on retrouve sous diverses formes chez un grand nombre de peuples anciens : *Mina* ou *Ménès* chez les Égyptiens, *Menw* chez les Celtes et *Minos* chez les Grecs¹⁶). Ce nom est d'ailleurs à rapprocher des mots *Man* en allemand et *man* en anglais. Le *Manu* est proprement le "Roi du monde". Chaque *kalpa* est régi par 14 *Manu*. Cette division par 14 pose à l'évidence un problème puisque ce nombre n'est pas un sous-multiple de 1 000. Pour concilier *manvantara* et *kalpa*, le calcul devient complexe.

16. René Guénon, *Le Roi du Monde*, Gallimard, Paris, 1958, p. 13.



1 kalpa	=	1 000 mahâyuga
1 mahayuga	=	12 000 années divines
donc 1 kalpa	=	12 000 000 années divines

or 1 manvantara	=	71 mahâyuga = 852 000 années divines
donc 14 manvantara	=	11 928 000 années divines
plus 14 sandhi	=	67 200 années divines
plus le sandhi final	=	4 800 années divines

cela donne en tout 12 000 000 années divines, soit 1 kalpa

Reste un certain nombre de questions : à la fin du 14^{ème} manvantara, deux sandhi se succèdent, celui du 71^{ème} manvantara et celui, final, du kalpa. Quelle est donc la nature de chacun d'eux ? Par ailleurs, le nombre 71 ($1\,000 : 14 = 71,428$) fait plutôt penser à la division du temps dans le cadre de la précession des équinoxes (72 ans / 1 degré). Ces "ères de Manu" sont en fait groupées en deux séries de 7. Chaque ère de la première série a son correspondant dans l'autre série. Pierre Feuga éclaire cette division et les conséquences qui en découlent en précisant à la suite de René Guénon que «chaque humanité évolue sur une terre en quelque sorte renouvelée, régie par un pôle, ou mieux, par une position particulière du pôle (la position particulière de l'axe polaire changeant à chaque manvantara). Quand on parle de 7 dvipa¹⁷, on ne désigne donc pas dans ce contexte 7 "îles" ou "continents" distincts, (...), mais bien plutôt 7 états du globe terrestre "émergeant" tour à tour en concomitance avec les humanités successives. Puisque chaque kalpa comprend 2 séries septénaires, chaque dvipa y apparaîtra deux fois de suite, mais la seconde dans un ordre inverse de la première»¹⁸.

17. René Guénon, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Gallimard, 1970, pp.16-17.

18. Pierre Feuga, *Tantrisme. Doctrine, pratique, art, rituel...*, Dangles, St-Jean-de-Braye, 1994, pp. 33-34.

Avant d'aborder rapidement les rapprochements possibles entre les cycles cosmiques hindous et d'autres doctrines traditionnelles, il est intéressant de noter que *kalpa / yuga* et *kalpa / manvantara* sont deux couples se présentant comme deux approches distinctes. Il est possible que cela correspondent à deux points de vue différents : *kalpa / yuga* d'un point de vue humain, terrestre et *kalpa / manvantara* d'un point de vue divin, céleste.

On a souvent rapproché les 4 âges hindous des 4 âges grecs repris par Ovide dans les *Métamorphoses*. Selon ce dernier, «l'âge d'or fut le premier âge de la création. En l'absence de tout justicier, spontanément, sans loi, la bonne foi et l'honnêteté y étaient pratiquées»¹⁹. On retrouve ici l'absence de *dharma* et plus loin l'absence de guerre ainsi que d'agriculture («la terre ignorant la plaie du soc»), la nourriture donnée rappelant les *kalpa taru*. «Ensuite, lorsque Saturne eut été précipité dans les ténèbres du Tartare, et que Jupiter fut le maître du monde, ce fut le tour d'une génération d'argent. (...) Jupiter régla en 4 saisons le cours de l'année»²⁰. Ici l'avènement du temps "cyclique" ne peut que rappeler l'arrivée du temps après le *Kritayuga*. Le dernier âge, de fer, est décrit chez Ovide comme ayant la dureté de ce métal. Il évoque le règne de la violence, de la tromperie et de la possession. L'arpenteur, délimitant les "propriétés" de chaque individu, est ici un des artisans de cette descente cyclique que l'on retrouve dans les cycles cosmiques hindous.

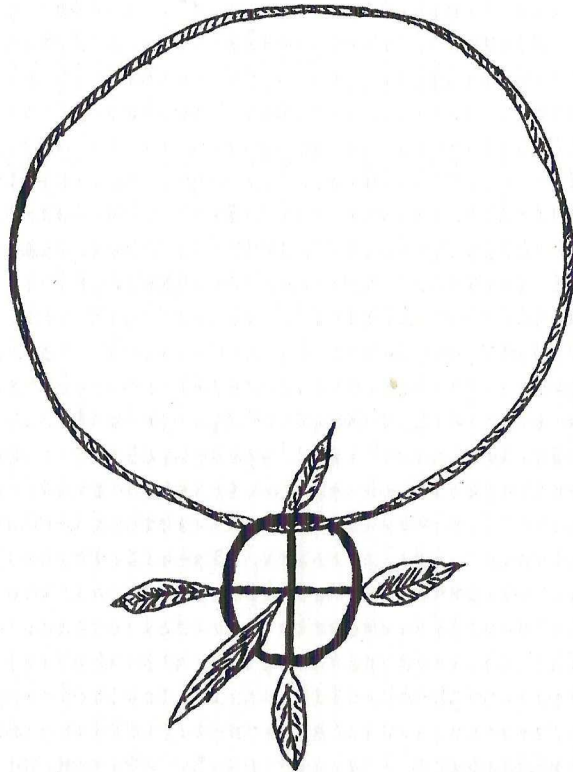
Chez Hésiode, on trouve non pas 4 âges mais 4 races, avec les Héros intercalés entre l'airain et le fer et qui ne correspondent pas à un métal. Cependant la conception cyclique est sous-jacente, puisqu'Hésiode, conscient d'appartenir à l'âge de fer, exprime le regret de n'être pas mort plus tôt ou né plus tard !²¹ Il est à noter également que la notion de temps est intégrée à cette organisation et rejoint les conceptions hindoues : or et argent, pas de vieillissement ; bronze et Héros, pas de jeunesse et pas de vieillesse car mort au combat ; fer, vieillissement.

19. Ovide, *Les métamorphoses*, Flammarion, Paris, 1966, p. 43.

20. Ovide, *ibid.*, p. 44.

21. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La découverte/Poche, Paris, 1996, p. 23.

Chez les Indiens Sioux, on trouve des analogies frappantes avec la doctrine hindoue, soulignant par là-même le caractère primordial et universel de la conception cyclique du temps²². Les Sioux établissent un rapport entre les “quatre vents” et les quatre périodes cycliques, symbolisées par les 4 plumes d’aigle qui ornent le “cercle sacré” utilisé dans la “Danse du soleil”²³.



Cercle sacré utilisé par les Sioux lors de la “Danse du Soleil”

22. Élan Noir (Hehaka sapa), *Les rites secrets des Indiens Sioux*, texte recueilli par Joseph E. Brown, Le Mail, Paris, 1992, p. 23 : «toute chose faite par un indien est faite dans un cercle, et il en est ainsi parce que le Pouvoir de l’Univers agit toujours moyennant des cercles, et toute chose tend à être ronde».

23. Élan Noir, *ibid.*, p. 98.

La première période est l’ère de la pierre ; la deuxième celle de l’arc ; la troisième celle du feu et la quatrième, l’actuelle, celle de la pipe.

Chacun de ces symboles représente le moyen spirituel de réalisation de la période respective. De même, toute chose créée passe par 4 âges (voir à ce sujet les 4 périodes de la vie chez les hindous). Ces 4 âges sont également représentés par 4 pas : «Vous avez vu maintenant la lumière du Grand-Esprit 4 fois. Cette lumière sera toujours avec vous. Souvenez-vous que 4 pas atteignent la fin du sentier sacré». Telles sont les paroles du “prophète” à la fin de la “Danse du soleil”. Ces 4 pas représentent aussi les 4 âges d’un cycle.

Pour les Indiens, l’humanité terrestre se trouve actuellement dans le quatrième âge, comme chez les Hindous. D’après la mythologie des Sioux, la bisonne blanche qui apporta la pipe dit : «Regarde cette Pipe ! Rappelle-toi toujours combien elle est vénérable, et traite-la en conséquence, car elle te mènera au but. Souviens-toi ! En moi sont 4 âges. Je m’en vais à présent, mais je veillerai sur ton peuple au cours de chacun de ces âges, et à la fin je reviendrai»²⁴. Toujours d’après cette mythologie, un bison a été placé au début du cycle, à l’ouest, afin de retenir les eaux qui menacent la Terre. Chaque année, ce bison perd un poil, et à chacun des 4 âges cycliques, il perd un pied. Quand tous ses poils et ses 4 pieds seront partis, les eaux inonderont de nouveau le monde et le cycle sera arrivé à son terme²⁵. L’analogie de ces points avec la doctrine indoue des cycles cosmiques est ici on ne peut plus frappante.

Dans la tradition juive²⁶ maintenant, il est dit que le monde doit durer 6 000 ans²⁷ et être détruit au septième millénaire. En rapprochant ces durées du récit de la Création de la *Genèse*, on

24. Élan Noir, *ibid.*, p. 34.

25. Élan Noir, *ibid.*, p. 34, note 18.

26. Tout ce passage reprend les articles de Daniel Cohen, «Cycles cosmiques et fin du cycle actuel selon la Cabale», in *La Règle d’Abraham* n° 3, Reims, Avril 1997 et «5760 : quelques précisions», in *La Règle d’Abraham* n° 8, Reims, Décembre 1999.

27. Il faut considérer cette période comme la dernière partie d’un *manvantara*.

observe qu'à un jour correspond 1 000 ans. Ces 7 jours correspondent aux 7 cieux distants de 500 ans. Notons au passage la référence au nombre 5 (5 fois 100), qui correspond au nombre de "grandes années" constitutives d'un *manvantara*²⁸ et l'on peut également remarquer que ces 1 000 ans sont constitués de 500 ans de jour et de 500 ans de nuit. Revenons aux 7 cieux. Il est dit qu'ils doivent être parcourus dans un sens descendant puis dans un sens ascendant, ce qui fait 14 étapes en tout. Le lien avec les 14 *manvantara* est on ne peut plus clair.

Les fins de cycles sont symbolisées par un bain rituel, en immersion complète appelé *Miqwe* : «Le *Miqwe* est donc, sur le plan rituel, l'expression symbolique qui marque la fin d'un cycle complet comme celui d'un *manvantara*, où s'effectue d'ailleurs l'"immersion" du monde dans les eaux de la manifestation subtile.»²⁹

Cette immersion est évoquée dans la Bible dans l'épisode du Déluge, mais peut également trouver une résonance particulière avec le cataclysme atlantéen. Au détour d'une note, rappelle Daniel Cohen, René Guénon précise deux points d'une importance capitale : «Nous pensons que la durée de la civilisation atlantéenne dut être égale à une "grande année", (...), quant au cataclysme qui y mit fin, certaines données concordantes semblent indiquer qu'il eut lieu 7 200 ans avant l'année 720 du *Kaliyuga*, année qui est elle-même le point de départ d'une ère connue, mais dont ceux qui l'emploient encore actuellement ne semblent plus savoir l'origine ni la signification»³⁰. Dans ce même ouvrage, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, l'auteur fait correspondre le déluge biblique au cataclysme de l'Atlantide. Quant au début du *Kaliyuga*, il correspondrait à l'épisode de la Tour de Babel³¹. Ici, la confusion des langues correspond parfaitement à la confusion générale si caractéristique des fins de cycle et en particulier du *Kaliyuga*.

28. René Guénon, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Gallimard, 1970, p. 23.

29. Daniel Cohen, «Cycles cosmiques et fin du cycle actuel selon la Cabale», in *La Règle d'Abraham* n° 3, Reims, Avril 1997, p. 10.

30. René Guénon, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Gallimard, 1970, p. 48.

31. René Guénon, *Le Roi du Monde*, Gallimard, Paris, 1958, p. 68.

Maintenant, à quoi peut bien correspondre l'année 720 du *Kaliyuga* ? Pour Daniel Cohen, il s'agit ni plus ni moins que du début du comput hébraïque. En effet, il se trouve que l'année 1 999 (plus précisément, l'automne 1 999) corresponde au début de l'année 5 760. Ce nombre est celui de l'immersion du monde dans le grand *Miqwe*³².

Cela donne par voie de conséquence - 3 761 pour le début du calendrier juif, - 4 481 pour le début du Kali Yuga et donc - 10 961 pour le cataclysme de l'Atlantide.

Maintenant le plus troublant est certainement le calcul d'une "grande année" à partir de la date présumée du cataclysme : - 10 961 + 12 960 = 1 999 (Voir schéma en fin d'article).

À tous les niveaux de la manifestation, le phénomène cyclique se représente davantage sous forme d'hélice ou d'un vortex plutôt que sous la forme d'un cercle. La naissance et la mort, pour ce qui concerne notre propre humanité par exemple, sont les deux faces d'une même porte, permettant le passage d'une pièce à une autre et non d'une pièce à la même pièce (ce qui exclut toute conception réincarnationniste). L'alphabet français nous le laisse pressentir : du a au z, il faut passer par le milieu de l'alphabet qui n'est pas une lettre mais un intervalle. Ce milieu se situe exactement entre le *m* et le *n* : mort et naissance. Un très grand nombre d'attributs aquatiques sont d'ailleurs rattachés à ces deux lettres : mer, marin, nageoire, nautile, pour n'en citer que quelques-uns. Nous avons évoqué précédemment la lettre *mem* de l'alphabet hébraïque, dont le nombre 40 est à mettre en relation avec une période de repli sur soi (déluge biblique, errance des juifs, le Christ dans le désert,...) suivie d'une renaissance. Cette lettre de forme carrée, correspond d'une certaine manière à une cristallisation qui peut être mise en relation avec la Jérusalem

32. Le *Miqwe* se prend dans un parallélépipède rectangle de 1 de côté de base et de 3 de haut. Ce volume contient 40 *se'im* (1 *se'ah* valant environ 7,21). Ce nombre 40 est à associer à la lettre *mem*, de valeur 40, de forme carrée. Ces 40 *se'im* valent aussi 5 760 *betsim* (un *betsa* valant environ le volume d'un œuf). Ce dernier nombre est associé à la date de l'immersion du monde dans l'eau du grand *Miqwe*. Daniel Cohen, *op. cit.*, p. 10.

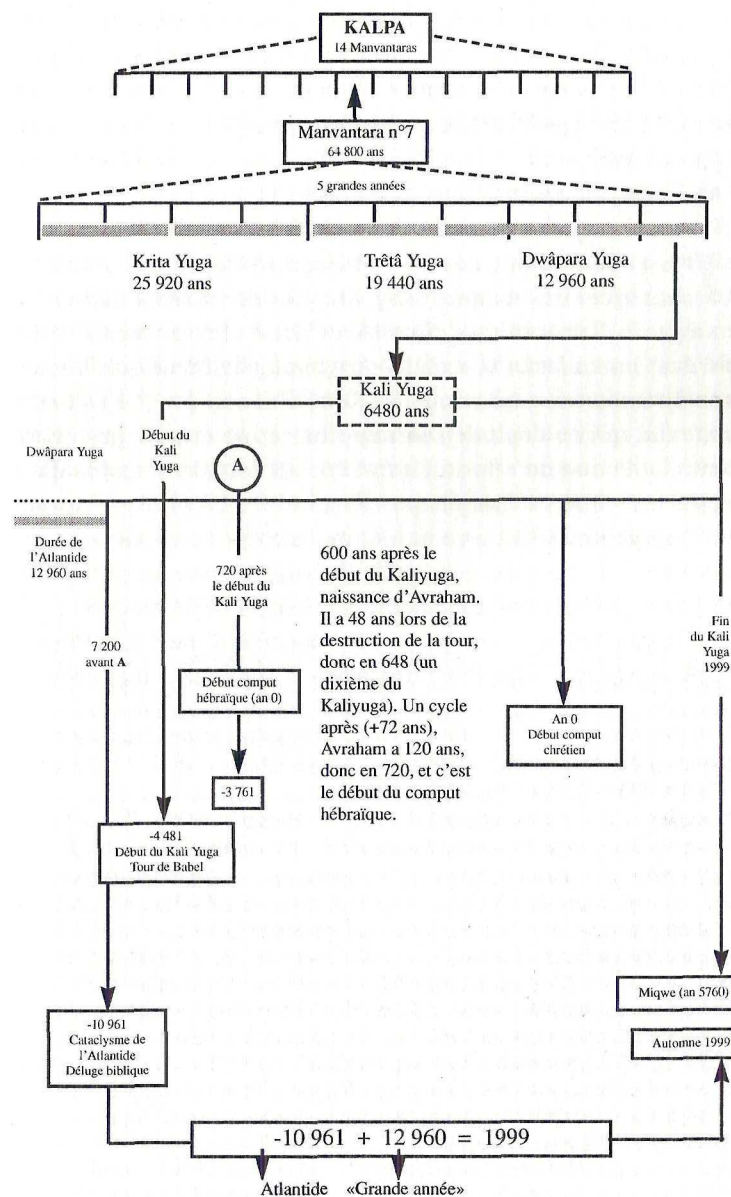
Céleste (alors que le Paradis Terrestre correspond au végétal et au cercle).

Cette doctrine des cycles dont on soulignera la dimension ontologique fondamentale, nous incite à suivre la voie de la sérénité. Il n'y a pas de place ici pour le catastrophisme, ni pour un quelconque millénarisme. La fin d'un cycle correspond au début d'un autre, aussi sûrement que le jour succède à la nuit³³. Il est évident que cette donnée traditionnelle a pour conséquence immédiate une remise en cause des notions de progrès et d'évolution. Ce point mériterait toute une étude, aussi nous permettrons-nous de renvoyer le lecteur à l'article de Benoît Feret : *Création du Monde et théorie de l'évolution (La Règle d'Abraham n°9, juin 2000)*. On rappellera pour finir que selon Guénon, «l'accomplissement d'un cycle doit avoir une certaine corrélation, dans l'ordre historique, avec la rencontre de deux formes traditionnelles représentant respectivement son commencement et sa fin. Pour notre *manvantara*, c'est la tradition hindoue, ayant pour langue sacrée le sanscrit, en tant qu'elle représente l'héritage le plus direct de la Tradition Primordiale (c'est en effet Vishnu qui, sous la figure du poisson apporte au début du présent *manvantara*, le Veda aux hommes - *vid* = savoir -), et la tradition islamique, ayant pour langue sacrée l'arabe, en tant que "sceau de la Prophétie" et par conséquent, forme ultime de l'orthodoxie traditionnelle pour notre cycle actuel»³⁴.

GÉRARD THIRIET

33. Pour éviter toute équivoque et à la suite de René Guénon, nous «rappellerons (...) que l'enchaînement de ces cycles est en réalité d'ordre causal et non successif, et que les expressions employées à cet égard par analogie avec l'ordre temporel doivent être regardées comme purement symboliques». René Guénon, *L'homme et son devenir selon le Védanta*, Éditions traditionnelles, Paris, 1982, p. 153.

34. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, 1962, p. 176.



LA MINERVE MAÇONNIQUE

Il est bien connu que la statue de Minerve est placée à l'intérieur des temples maçonniques de tradition latine, là où siège le Vénérable Maître. Avec Hercules et Vénus elle contribue à manifester la «triade» maçonnique, thème qui évoque assez directement un ouvrage de René Guénon (i.e. *La Grande Triade*), et qui en dépit de son importance, ne semble pas avoir retenu l'attention qu'elle aurait méritée¹. Il est fort probable que, malgré les efforts déployés par Reghini² et Di Giorgio³, pour promouvoir la tradition romaine, mal comprise et hâtivement assimilée à la culture grecque⁴, il faille encore approfondir l'héritage qu'elle a put transmettre à la Maçonnerie moderne.

Le terme "*minerva-menerva*", qui découle d'une racine indo-européenne (*men*) : «l'activité de l'âme», s'applique à une fonction

1. Pour s'en rendre compte il suffit de constater que même le nouveau *Dizionario Massonico*, rédigé par Luigi Troisi (Ed. Bastogi, Foggia, 1993) ne mentionne absolument pas la présence des trois statues.

2. A. Reghini, *Per la restituzione della Geometria Pitagorica*, Atanor, Roma, 1978.

3. Guido de Giorgio, *La Tradizione Romana*, Ed. Mediterranee, Roma, 1989.

4. La tradition grecque en parle sur le plan mythologique, tandis que la tradition romaine incorpore le mythe à l'intérieur du devenir historique tracé par l'annalistique des *pontifex* dans le contexte d'une réalité atemporelle indifférenciée, qui accentue la valeur et la signification du symbole et du rite en tant que tels. Ce n'est pas par hasard si Rome a été perçue comme l'héritière du «formidable patrimoine mythologique des Indo-européens» et détentrice d'une sorte de «mythologie cachée» qui refuse l'anthropomorphisme de la divinité – considérée comme «unique» aussi bien qu'articulée à plusieurs attributs (les «dieux» du Panthéon) expriment ses différentes fonctions – exaltant le rite conçu du point de vue initiatique en tant que «technique cosmogonique» ; à savoir, en tant que procédure opérative par la quelle le cosmos peut être re-créé à chaque instant grâce à l'acte «illuminé» de l'*homo religiosus*. (Lugli, *Miti velati*, ECIG, Genova, 1996 ; D. Sabbatucci et al., *Roma antica : Religione, Filosofia, Scienza*, Jouvence, 1979, Roma ; M. Bizzarri, *Il Tempio Romano*, in : *Il Tempio*, Eds. di M. Bianca, Atanor, Roma, 2000).

divine bien déterminée qui, dans sa spécification cultuelle, n'a pas de parallèle dans le milieu indo-européen et doit donc être considérée comme proprement italique⁵. Vénérée tout autant par les Etrusques que par les Romains⁶, Minerve était célébrée par les premiers le 19 mars, tandis que les Latins lui assignaient deux fêtes en rapport avec les *Quinquatrus* (19 mars) et le *Tubilustrium* (23 mars)⁷, en les plaçant sous l'autorité de Mars, le dieu qui occupe une position «intermédiaire» dans la triade romaine. La première de ces célébrations était aussi connue comme «*artificum dies*» («le jour des artisans»), tandis que la deuxième était en rapport avec la *chevalerie* et la purification rituelle des trombes. Dans les deux cas, c'était Mars qui était honoré avec Minerve, ce qui souligne les très étroits rapports symboliques et opératifs qui subsistent entre voies initiatiques différentes prenant respectivement comme support, le métier et l'exercice des armes. En fait, Minerve résume en elle-même les deux voies, étant donné qu'elle est patronne non seulement des Arts⁸ et

5. Y. Bonnefoy, *Dictionnaire des Mythologies et des Religions*, Flammarion, Paris, 1981, p. 1177.

6. Nous avons connaissance de deux temples dédiés à la déesse, dont le premier avait été construit sur l'*Aventin* et le deuxième sur le *Celio*, autour du III^e siècle. On trouve actuellement à cet emplacement l'église des Quatre Saints Couronnés, fait qui n'est sûrement pas dû au hasard...

7. Pendant la célébration on procédait à la purification (*lustratio*) des trombes liturgiques (*sacrorum tubae*) utilisées par les prêtres de Mars, les *Salii*. Il est assez curieux que le *tubilustrium* soit consacré à Minerve en mars et à Vulcain en mai (*Tubilustrium* du 23 mai) ; en fait «le dieu Vulcain qui se substitue à Minerve, partage avec cette dernière un champ d'action commun : la protection des artisans» (D. Sabbatucci, *La Religione di Roma arcaica*, Il Saggiatore, Milano, 1988 p. 172). Il n'est peut-être pas inutile de rappeler dans ce contexte les rapports très étroits reliant, au niveau symbolique, Vulcain à *Tubalcain*, celui-ci étant dit : «père et protecteur des travailleurs du fer et du cuivre» (*Genèse*, 4,22), ces mêmes forgerons dont les *collegia* avaient choisi Minerve pour patronne.

8. Minerve est la patronne des Arts libéraux, et des Muses. En raison de l'éthymologie de son nom elle a été mise en rapport avec Mnémosyne (D. Sabbatucci, *op. cit.*, p. 111), déesse de la Mémoire et mère des Muses. La relation qui existe entre Minerve et «l'Art de la mémoire» suggère l'existence de connexions insoupçonnées entre cette hypostase divine et la Maçonnerie, dont la «technique» opérative s'appuie justement sur l'Art de la Mémoire introduite dans les Loges bien avant que Giordano Bruno y fasse allusion (voire le témoignage de William Schaw [1599], in F. Yates, *La lumière des Rose-Croix*, Retz, Paris, 1985, p. 17).

des Sciences (*Ars sine scientia nihil est*), mais possède, entre autres, une fonction guerrière assez clairement signifiée par la possession d'armes symboliques associées au dieu de la Guerre : le Bouclier et la Lance. Ce caractère synthétique de Minerve est complété par des aspects propres à la voie initiatique sacerdotale. En effet, Minerve incarne par définition la sagesse même de Jupiter, de la tête duquel elle est sortie «armée en tout point» et c'est directement de Jupiter qu'elle tient la foudre, expression de la volonté divine «orientée». Minerve ne peut donc être insérée parmi les catégories de Dumézil, qui en fait une «simple» déesse de la «troisième fonction» : s'il est en effet rigoureusement vrai qu'elle est la patronne des artisans et des corporations de métier, elle est aussi parèdre du dieu de la guerre (Mars), protectrice des guerriers et, en même temps, manifestation de la sagesse du Père unique de tous les dieux : *Juppiter Optimus Maximus*, sommet de la triade romaine. Minerve représente la vertu – c'est à dire *l'attribut* – du Soleil qui, conçu en tant qu'expression dans le monde de la manifestation du dieu unique, octroie à l'intellect humain, prudence et connaissance. A ce sujet, les mots de Macrobe sont sûrement les plus appropriés :

«[...] Minerva... quam virtus solis est... testatur Minervam esse virtutem solis quae humanis mentibus prudentiam subministrat. Nam ideo haec dea Iovis capite prognata memoratur, id est de summa aetheris parte edita, unde origo solis est»⁹

Nous trouvons là une affirmation révélatrice à propos de la conception monothéiste sous-jacente à la théogonie romaine, pour laquelle le Panthéon n'est en fait constitué que par des *manifestations particulières* d'un Dieu unique :

«unius dei effectus varios pro variis censendos esse numinibus, ita diversae virtutes solis nomina dis dederunt. Unde ἐν τῷ πᾶσι sapientum principes prodiderunt»¹⁰

9. «Minerve, qui est vertu du Soleil, est considérée comme la vertu solaire qui donne la prudence aux intellects humains. C'est pour cette raison que la déesse naquit de la tête de Jupiter, c'est à dire au niveau le plus haut de l'éther, d'où le Soleil lui-même prend origine» (Macrobe, *Saturnalia*, I, 17, 70 bis).

10. «[...] Les différentes manifestations d'un seul dieu doivent être considérées comme des divinités elles-mêmes, tout comme les différentes propriétés du Soleil furent à l'origine des noms des dieux. C'est pour cela que les anciens sages proclamèrent le principe *hen to pan* ("le tout est une unité")» (Macrobe, *Saturnalia*, I, 17, 2).

Cette idée est en fait, très répandue dans la culture romaine, comme nous le rappelle Valerio Sorano, quand il affirme, à propos de Jupiter, qu'il

«[...] exerce sa Toute-puissance sur les dieux, les rois, les choses, père et mère, dieu des dieux...»¹¹

Minerve est aussi identifiée à Pallade, en tant que dépositaire du *palladium* – une hypostase *ante litteram* du Graal – ramené par Enée de Troie à Rome, pour ainsi sauvegarder – et non seulement d'un point de vue symbolique – le dépôt de la Tradition qui assure à une civilisation sa propre légitimité¹². Le *palladium* était en réalité un aérolithe, un *lapis ex coelis*¹³, une pierre «tombée du ciel» qui, tout comme d'autres bétyles, marquait le lieu où il était gardé et le définissait en tant que centre d'une tradition et siège d'une influence spirituelle ; cette *présence* assurait la légitimité du royaume à détenir l'*imperium regis* : c'est pour cette raison qu'il était accueilli dans l'*aedes Vestae*¹⁴ – «la maison» de Vesta – avec le *fatale pignus imperii romani*¹⁵, un ou plusieurs objets qui témoignaient du droit divin de Rome à la maîtrise du monde¹⁶.

11. Cité par St. Agustin, *De Civitate Dei*, 7, 11. Le texte latin est bien plus précis et incisif : «*Juppiter onnipotens regum rerumque deumque / progenitor genetrisque, deum deus, unus et omnes*».

12. «Le Palladium, simulacre de Pallade (Minerve), représente donc le signe céleste de la bienveillance de Jupiter [...]. Toutefois, les descendants du fondateur [de Troie] provoqueront la colère de Zeus et briseront l'alliance divine ; une fois perdue la protection de Jupiter, le talisman pourra être volé et la ville de Troie sera vaincue et sacagée» (M. Baistrocchi, *Arcana Urbis*, ECIG, Genova, 1987, p. 16 et sq.). C'est pour cette raison que le *Palladium* a été rapproché de la *Shekinah* hébraïque, dans la mesure où celle-ci manifeste la présence immanente de la divinité et l'alliance de cette dernière avec un peuple et une civilisation dont elle légitime l'existence. Ce n'est pas par hasard si la diaspora hébraïque est immédiatement consécutive à l'occultation de l'Arche (la captivité babylonienne) et se déploie après la destruction définitive du Temple de Jérusalem (70 d. C.).

13. A propos des relations symboliques entre Bétyles et Graal on se souviendra des considérations de René Guénon (*Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, Paris, 1962).

14. Sur les rapports entre Minerve et Vesta, liés à la thématique de la relation Terre-Ciel, voir notre ouvrage *Miti e Misteri di Roma : il tempio di Vesta*, Sydacò, Roma, 1998, n.2.

15. M. Baistrocchi, *Arcana Urbis*, ECIG, Genova, 1987, p. 307 et sq.

16. «Les Romains... considéraient le droit à l'hégémonie comme un destin (*fatum*)

Le *pignus imperii* faisait partie du *penus vestae* et, plus généralement, des Pénates de Rome ; ces derniers devaient être considérés, comme :

«ces [objets] grâce auxquels nous jouissons d'une *vita penitus*, à savoir d'une vie "enraciné" dans la profondeur ; nous disposons du corps et nous possédons "la raison de l'âme" : Jupiter est l'éther de la région qui influence tout, Junon est l'éther de la région la plus basse, tandis que Minerve représente le sommet de l'éther [c'est pour cela] que Tarquinius [...] initié aux mystères des rites de Samothrace, réunit les trois divinités dans un seul temple et sous le même toit»¹⁷.

La triade à la quelle Macrobe fait référence est en réalité la triade suprême de l'*Urbs* (qui se substitue à la triade archaïque : *Jupiter-Mars-Quirinus*) et renvoie tout naturellement aux trois piliers maçonniques – puissance, sagesse et beauté – hypostases des attributs grâce auxquels le Grand Architecte ordonne et construit harmonieusement le monde. Dans ce contexte, c'est encore une fois Minerve qui résume les trois fonctions et les «trois voies» correspondantes : si Hercules-Mars exprime la Force (Puissance) et Vénus-Junon symbolise la Beauté-Bonté, Minerve représente *in primis* la sagesse du Père des Dieux, mais aussi intègre les attributs particuliers des «voies» artisanales et guerrières, en tant que déesse de la Guerre¹⁸ et des Arts¹⁹. L'évocation de la triade romaine dans un contexte maçonnique est non seulement pertinente – dans la mesure où elle renvoie aux attributs divins par lesquels le franc-maçon est appelé à réactualiser l'acte créateur des débuts – mais elle est aussi

dont ils étaient en possession puisqu'ils disposaient du *pignus* (et c'est pour cette raison qu'il était dit "fatal")... Le *pignus* était un gage de la divinité (un signe de la volonté de Jupiter, "*fata Jovis*") ; D. Sabbatucci, *La Religione di Roma Antica*, Il Saggiatore, Milano, 1988, p. 203.

17. Macrobe, *Ibidem*, III, 4, 7-8.

18. Minerve est la déesse de la «guerre victorieuse» et dans ses temples (assez rares en vérité) on trouvait souvent une statue de la Victoire. Nous en sommes informés par Jules César (*De Bello Civile*, III, 105) qui fait allusion au temple de *Minerva in Elide*.

19. A ce sujet nous sommes redevables envers Denys Roman, *René Guénon et les destins de la Franc-Maçonnerie*, Ed. de l'Œuvre, Paris, 1982, p. 122.

nécessaire compte tenu du parallélisme qui peut être établi avec la triade traditionnelle de l'hindouisme où, la Force, la Beauté et la Sagesse, constituent l'aspect «opératif», la «volonté productrice», la *Shakti* des trois principales divinités : Bhrama, Shiva et Vishnu²⁰. Les raisons pour lesquelles ces trois aspects sont réunis à l'intérieur du temple maçonnique suggèrent des arrière-plans de la plus haute importance qui se rapportent directement à l'aspect opératif de la Franc-Maçonnerie, dans la mesure où ils évoquent les *attributs*²¹ – et par conséquent les *noms* – auxquels le maçon doit se relier au cours de l'*œuvre*. Le fait que Minerve résume en elle-même les trois «voies» s'accorde parfaitement avec le rôle du Vénérable Maître auquel s'associe la statue de la déesse à la triple fonction. La réunification des trois voies initiatiques – sacerdotale, guerrière et de métier – sous l'égide d'une seule hypostase divine annonce et exprime la fonction récapitulative de la Maçonnerie qui acquière une valeur et une signification spécifiquement eschatologique dans cette phase descendante du cycle. La capacité de la Maçonnerie à contenir en elle les éléments vitaux et essentiels de voies différentes et complémentaires à l'initiation de métier fut remarquée par Denys Roman²² qui avait indiqué à propos de la Franc-maçonnerie sa fonction essentielle

20. P. Geay, *Mystères et significations du Temple Maçonnique*, Dervy, Paris, 1997, p. 71 sq a rappelé cette correspondance fondamentale, signalée autrefois par R. Guénon dans *L'homme et son devenir selon le Védanta*, Ed. Traditionnelles, 1981, p. 197, n. 4.

21. Loin de partager un polythéisme simpliste que les «modernes» auraient appelé «païen» (*paganus* viens de *pagus*, «campagne», l'adjectif est propre aux gens qui sont en dehors de la civilisation, illettrés et indignes d'être considérés des *cives*) les Romains étaient bien conscients de l'unicité du principe divin (Jupiter père des dieux) et du fait que les différentes divinités du Panthéon ne représentaient que des «émanations» (Cicéron) spécifiques du Dieu unique : «dès le début [de l'histoire de Rome] il semble que certaines forces, qualités où conditions aient été honorées en tant qu'expression divine et par de là, sont devenues objet de vénération dans l'espoir d'attirer le pouvoir intrinsèque à leur nom, si bénéfique, où de l'éloigner, s'il était maléfique» (D. Feeney, *Letteratura e Religione nell'antica Roma*, Salerno Ed., Roma, 1999, p. 125).

22. Denys Roman, *René Guénon et les destins de la Franc-Maçonnerie*, p. 15 et *Réflexions d'un chrétien sur la Franc-Maçonnerie, L'Arche vivante des Symboles*, Editions Traditionnelles, Paris, 1995.

d' «Arche»²³, pour en souligner le rôle «salvifique», par rapport à un dépôt traditionnel qui, aujourd'hui plus que jamais, est menacé par l'oubli et l'occultation. Ces caractéristiques placent Minerve dans une position très particulière parmi les autres dieux du Panthéon romain ; en effet, à la différence des autres divinités, son culte n'était pas l'objet de cérémonies publiques particulières, en dehors de l'hommage rendu à la triade du Capitole ; le culte ne prévoyait pas non plus un office sacerdotal spécifique²⁴, qui était en réalité réservé aux *collegia* des artisans, ce qui constitue une exception tout à fait extraordinaire à la règle selon laquelle toutes les principales divinités romaines disposaient d'une classe de *flamines* entièrement et strictement consacrés à la dévotion du dieu. Minerve - *mille Dea est operum*²⁵ - était la «patronne» des tisseurs, des maçons, des forgerons, mais aussi des instituteurs²⁶ (aujourd'hui encore elle représente l'emblème de l'Université *La Sapienza*, «la Sagesse»), aussi bien que des poètes, des médecins et des écrivains. Les *collegia*, institués par Numa Pompilius au moment même de la constitution de l'Etat romain, étaient des associations de métier «réunies par la dévotion à un dieu [Minerve] et les biens du *collegia* appartenaient à ce dieu et aux *res sacra*»²⁷. C'est pour ces motifs

23. Ce n'est pas par hasard si un tout récent symposium du Grand Orient d'Italie, consacré à l'étude des différentes influences traditionnelles qui agissent à travers et grâce à la Maçonnerie, a voulu adopter cette formule (*Le radici esoteriche della Massoneria : l'Arca Vivente dei Simboli*, M. Bianca et N. M. di Luca Eds., Atanor, Roma, 2001).

24. Les divinités de la triade archaïque prévoyaient pour chaque dieu une classe de *Flamines* (respectivement *dialis*, *martialis* et *quirinalis*, les *flamines* majeurs) dévouée à l'office du culte. Les rites de Junon étaient régis par l'épouse (la *Regina*, la Reine) du *Rex sacrorum* et, pour certains aspects, par celle du *flamen dialis* (la *flaminica*) ; il en était de même pour ce qui concerne le culte de *Janus* (géré par le *Rex Sacrorum*) et de *Vesta* (accompli par les Vestales, mais supervisé par le *Pontifex*).

25. Ovide, *Fasti*, III, 810 sq.

26. La fête des *Quinquatrus* durant, les instituteurs recevaient leur honoraire annuel et les écoles observaient une brève période de vacance (Macrobie, *op. cit.*, I, 12, 7).

27. A. P. Torri, *Le Corporazioni Romane*, Roma, Settimo Sigillo, Roma, 1998, p. 34. Les sanctuaires de Minerve étaient rigoureusement et jalousement gardés. N'importe quelle violation perpétrée dans l'espace du temple était punie par la mort (Ovide, *op. cit.*, I, 73.).

que la législation des *collegia* était codifiée par le *ius sacrum* (le droit sacré) et que les prérogatives et les biens des corporations étaient inaliénables, du fait qu'ils constituaient le patrimoine de la divinité ; cet interdit s'appliquait même si le *collegia* se réduisait à un seul membre : *sed si universitas ad unum redit*. Cette étroite association entre la corporation et la divinité représentée par Minerve permet de mieux comprendre la spécificité de la déesse qui, exception faite pour le culte particulier que lui rendaient les simples citoyens²⁸ était ainsi «réservée» — *ope legis* — à la dévotion de groupes initiatiques restreints. Il est fort probable que, dans ce contexte, Minerve ait pu jouer le rôle de guide spirituel vis à vis de ceux qui, à l'aide des «vertus», se vouaient à ce chemin de perfectionnement mystériosophique propre aux initiations romaines. C'est en ce sens que doit être interprété le mythe de Athéna-Minerve qui, au terme des «douze travaux», introduit le héros, Hercule, dans l'Olympe. Symbole de l'homme qui retrouve sa propre essence divine tout au long d'un parcours tissé d'épreuves, au terme desquelles il est admis aux mystères d'Eleusis, Hercule est accueilli parmi les dieux par la volonté de Zeus et grâce à l'intervention de Minerve. De ce mythe — grec à l'origine — nous possédons une très ancienne version latine²⁹, précédant la construction de la ville de Rome, ce qui semblerait exclure une origine hellénique tout en suggérant une provenance commune, peut-être à partir de la Tradition primordiale. Pour en savoir davantage il est utile de se référer à la signification métaphysique que Minerve acquiert dans le contexte romain : elle est en effet intermédiaire entre Jupiter (le Ciel) et Junon (la Terre), représentant ainsi, tout comme Janus³⁰, l'attribut

28. Cicéron était particulièrement dévoué à Minerve et il aurait voulu lui ériger un temple, en l'honneur de sa fille, décédée à la suite d'une grave maladie (M.T. Cicerone, *Att.*, 254).

29. Cette scène est représentée soit sur un fragment de terre cuite retrouvée à l'emplacement de la *Regia*, soit sous forme de regroupement statuaire, datés autour du 530 a.C. (T.J.C. Cornell, *The beginnings of Rome : Italy and Rome from the bronze age to the Punic wars*, London, 1995).

30. Un parallélisme peut être établi entre le rôle assumé par Minerve et celui que la Tradition assigne à *Janus*, étant donné que les deux divinités occupent une place intermédiaire par rapport aux deux autres membres de la triade : bien sur, il faut

divin part lequel la *manifestation* du monde est rendue possible. Une telle conception n'était pas étrangère à Varron qui, sur les traces de Platon, assignait à cette déesse la souveraineté sur les «idées» (*exempla*) ; celle-ci faisant en sorte que la rencontre entre le «Ciel» et la «Terre» donne lieu à «des formes douées de vie»³¹. Sur ce plan Minerve concourt à rendre manifeste la volonté du Ciel (Jupiter) et représente, avec Junon (la Terre), le Monde dans sa totalité. On ne peut pas ne pas relever la frappante – bien qu'apparente – discordance qui subsiste entre la dimension *publique* de la déesse et le culte *privé* qui lui était dû. Quel rapport, en effet, peut exister entre la Minerve cosmique et la déesse protectrice des arts et des artisans ? A quel titre une «simple» divinité des gens de métier peut être appelée à représenter Rome, sachant bien que pour les Romains l'Univers tout entier s'identifie à l'*Urbs*³² ? Si on examine plus attentivement ce point il apparaît que, la fonction exercée par Minerve est substantiellement analogue dans les deux situations, et qu'elle se déploie sur des plans divers. Dans le premier cas, selon un double mouvement de *passage* descendant et ascendant, Minerve permet à la volonté de Jupiter de se traduire en acte, et de même, elle fait en sorte que l'homme puisse conformer son vouloir à celui du Ciel, afin que soit accomplie «la volonté du Père des dieux» ; dans le deuxième cas, c'est toujours grâce à Minerve – et de la «voie des Arts» – que l'homme peut *passer* du monde de la matérialité à celui de l'Esprit : un passage ritualisé auquel Minerve est préposée, soit dans le contexte exotérique, soit dans le domaine ésotérique ; pour le premier, elle gère la transition de l'homme non-cultivé à la condition du *cives* ; au niveau initiatique

remarquer que, dans les deux cas, il est question de triades divines *différentes* : *Janus* revêt un rôle démiurgique dans un ternaire qui se place au niveau de l'ordre principal, tandis que Minerve occupe la place intermédiaire dans la triade préposée aux «trois mondes», à savoir dans l'ordre du manifesté.

31. Varron, *Antiq. Rer. Div.*, 15.206/16.263. cit. par St. Agustin, *De Civitate Dei* 7,28.

32. Cette question a été posée par Sabbatucci qui, sur le plan historique, a esquissé une intéressante tentative de réponse (D. Sabbatucci, *op. cit.*, p. 111 sq.).

elle permet le passage du profane au statut de l'initié³³. Et si Minerve est, en quelque sorte, une «déesse des passages», en se souvenant de ce qu'écrit Guénon dans *La Grande Triade*³⁴, on peut la mettre en rapport avec le terme médian de la *Tribhuvana* hindoue, dont les divinités correspondantes sont en relation avec les trois mondes et représentent la manifestation articulée suivant ses trois plans fondamentaux. A ce niveau Minerve préside à la sphère de la manifestation *subtile* à travers laquelle le Ciel exerce son influence sur la Terre, (celle-ci pouvant également «remonter» aux cieux). Si dans l'ordre principal «précédent» la manifestation ce rôle est accompli par Janus³⁵, le dieu des «*prima*»³⁶, au niveau cosmique c'est bien Minerve qui accomplit cette fonction qui, par analogie, correspond à l'âme dans le contexte du microcosme humain :

«Or ce qui est particulièrement à remarquer à cet égard, c'est que, précisément, c'est dans le domaine intermédiaire dont l'ensemble est désigné comme l'âme, ou encore comme la «forme subtile», que se trouve compris l'élément qui est

33. Il faut rappeler que Minerve, parèdre de Mars, aide celui-ci à «gouverner» les phases de transition qui ont lieu dans le mois de mars : c'est en effet en cette période que les adolescents marquent rituellement le passage de la virilité sauvage et primordiale de l'état naturel (qui est propre à la condition des *luperci*, «louvetons») à la maturité virile du guerrier.

34. René Guénon, *La Grande Triade*, Gallimard, Paris, 1957.

35. A notre connaissance le rapport Janus-Minerve n'a pas fait l'objet d'analyses approfondies. Le fait en raison duquel les deux divinités occupent une place intermédiaire par rapport au Principe – bien que placés à deux niveaux différents : le premier dans le domaine principal précédant la manifestation, la deuxième dans le contexte du monde manifesté – peut expliquer pourquoi *Janus* a été considéré comme étant le «dieu des initiations» et le «patron» des *collegia*, tout au moins dans la plus ancienne Rome archaïque et bien avant que Minerve occupe la place qui lui est réservée parmi les divinités de la triade majeure ; cette argumentation rend justice aux considérations développées à cet égard par René Guénon et, à notre avis, devrait clore la polémique soulevée par Del Ponte (*Dei e Miti Italici*, ECIG, Genova, 1985, p. 51 et ssg.). Il faut aussi souligner, parmi les nombreuses analogies qui peuvent être reconnues entre Minerve et *Janus*, que ce dernier, tout comme Minerve, est symboliquement apparenté au Soleil (sur cette question voir N. D'Anna, *Il Dio Giano*, Sear Ed., Scandiano (PR), 1992).

36. Cette définition vient de Varron (cité par St. Agustin, *De Civitate Dei*, VII, 9), pour le quel *Janus* est le «Dieu des débuts» («*prima*», ce qui est *antérieur*), et de tous les commencements («*cui est potestas omnes initiorum*», *ibidem*, VII,3).

proprement caractéristique de l'individualité humaine comme telle, et qui est le «mental» (*manas*), de sorte que, pourrait-on dire, cet élément spécifiquement humain se situe dans l'homme comme l'homme lui-même se situe dans le Cosmos.»³⁷

Ce qui revient à dire que l'Homme est, en tant qu'Homme Universel, le terme intermédiaire entre le Ciel et la Terre. La corrélation entre Minerve et «l'activité de l'âme» à laquelle on se référerait au début de cette étude est ainsi à nouveau confirmée. Est-il nécessaire de rappeler que tout ceci n'est pas sans rapport avec le rôle initiatique du Vénérable, à qui la tradition maçonnique latine associe — et pour cause ! — l'hypostase de Minerve ? Comme l'Homme et Minerve constituent le terme médian entre le Ciel et la Terre, de même l'âme l'est par rapport au corps et à l'esprit, ainsi le Maître de la Loge est placé entre «le Ciel et la Terre», entre l'Equerre et le Compas, véritable incarnation de Minerve, de ce «pont» dont la construction, en dernière analyse, relève de la véritable vocation initiatique des maçons³⁸.

MARIANO BIZZARRI

ROME

37. René Guénon, *La Grande Triade*, chapitre X.

38. [Pour ceux qui douteraient d'une filiation entre la tradition romaine et la Maçonnerie, dont la statue de Minerve dans les Loges latines serait le signe, nous rappellerons que certains compagnonnages en France révéraient particulièrement la déesse comme le prouve cette chanson de V.-F. Piron (Vendôme la Clef des Cœurs) :

*Minerve à nos chambres préside ;
C'est elle qui dicte nos lois ;
En tous temps, elle est notre guide ;
Ne soyons point sourds à sa voix.*

(Cf. L. Bastard/J.-M. Mathonière, *Travail et Honneur*, la Nef de Salomon, 1996, p. 52). Ajoutons à l'inverse que la référence à Minerve se trouve également sous une forme parodique, dans la dénomination de plusieurs grades (Minerval) des illuminés de Bavière (*illuminaten*). P. Geay]

COMPTE-RENDUS

Revue de l'histoire des Religions, Langue et Kabbale, T.213, Fasc. 4, 1996, (PUF).

De nombreux linguistes professionnels ignorent encore aujourd'hui l'existence d'une doctrine ésotérique de la langue présente dans toutes les grandes traditions spirituelles et dont le fondement élémentaire repose sur l'idée d'une adéquation spirituelle entre le sens et le son.

Cette doctrine dont l'objet véritable n'est autre que la Langue universelle primordiale cachée dans tous les idiomes disparus ou subsistants, est ici étudié dans son application particulière à l'hébreu. L'importance du symbolisme des lettres dans la cabale juive est connue depuis longtemps, le principe d'une structure linguistique de l'univers en étant le fondement. La Parole est donc ce par quoi Dieu se manifeste. On regrettera sur ce point la formulation ambiguë de Ch. Mopsik affirmant qu'elle fait «exister le Créateur» (p. 397), de même, comme nous l'avons déjà remarqué à propos de ce chercheur, il nous paraît très contestable de croire que la voix humaine «renforce et revivifie la Voix d'en haut» (p. 408) !

L'article de M. Idel «A la recherche de la Langue originelle : le témoignage du nourrisson» aborde une question assez peu connue qui mérite une attention particulière. Il pose plus spécialement la question de la préférence accordée à telle langue sacrée. La position cyclique traditionnelle de celle-ci devant être prise en compte, bien d'autres éléments auraient pu être évoqués afin de mieux distinguer les propriétés spirituelles respectives de l'hébreu et de l'arabe en particulier. On notera enfin l'intérêt des deux articles de S. Edel et A. Coudert sur le rôle de la mystique des lettres chez Leibniz, Boehme, et Knorr von Rosenroth.

P. GEAY

Paolo Rossi, *La naissance de la science moderne en Europe*, Seuil, 1999.

Publié dans la collection «faire l'Europe» que dirige J. Le Goff, ce livre retrace avec clarté l'histoire de la fameuse révolution scientifique du XVII^{ème} siècle. Il s'agit de montrer en quoi celle-ci procède d'une transformation globale de la perception du monde et donc de la manière de le concevoir. Abandon du symbolisme cosmique médiéval, idéologiquement rejeté bien plus que physiquement, cette révolution fut sans doute la condition d'émergence d'un Occident de plus en plus obsédé par l'exploitation technique des phénomènes naturels qu'il fallait au préalable vider de tout caractère sacré. L'entreprise galiléenne (chap. VI) est bien sûr au centre de ce processus que P. Rossi (Université de Florence), membre comme Galilée, de la très influente Académie des Lincei... décrit de manière assez conventionnelle sans tenir suffisamment compte du livre important de Pietro Redondi (*Galilée hérétique*) qui révéla les vrais enjeux — liés à l'Eucharistie — de l'atomisme du physicien florentin, ami, rappelons-le, du pape Urbain VIII !

Il faudrait aussi s'interroger aujourd'hui sur la signification emblématique de cette fascination pour la *chute* des corps, pour ce qui *tombe* et va vers le *bas*... L'Europe quitte en effet à cette époque les hauteurs où la chrétienté féodale l'avait hissée pour se diriger vers une autre Europe, religieusement sapée par la guerre de Trente ans et le protestantisme, désormais toute prête à faire naître l'obscur machinisme et le capitalisme international, qui aujourd'hui, grâce à de puissants lobbies (ERT, TABD, etc.) dirige dans l'ombre les affaires de ce monde, nous y reviendrons.

Non que la science moderne soit intrinsèquement mauvaise, car ce qu'elle découvre ou redécouvre (p. 358) s'il s'agit de faits, n'est pas discutable. C'est plutôt son usage diabolique du savoir qui est en cause, bien loin des méditations newtoniennes sur les cycles cosmiques (p. 349) et l'Apocalypse (p. 360)... dont nous parle pour finir P. Rossi.

P. GEAY

Rachida Chih, *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Egypte au XX^{ème} siècle*, Sindbad/Actes Sud, 2000.

Membre de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, l'auteur décrit de manière concrète quelles sont les multiples fonctions des *turûq* au sein de la

population égyptienne actuelle, cela tant sur le plan spirituel que matériel. Bien que limité à l'exemple d'une seule confrérie, la *Khalwatiyya* — contrairement à ce que laisse croire le sous-titre du livre — ce travail montre bien en quoi le *cheikh* en islam assume à la fois le rôle de guide sur la voie initiatique, mais aussi, ce qui est moins connu, de médiateur, de juge (chap. VI) seul capable d'arbitrer les conflits de toute nature entre les individus, cela en marge des procédures étatiques.

Cette pratique qui évoque Salomon, rappelle qu'il ne saurait y avoir de justice véritable sans la sagesse du saint.

Bien que également consacré à l'aspect social du soufisme, à ses œuvres de bienfaisance (fondation d'école, d'hôpital, etc.), cette étude évoque aussi de façon élémentaire, les dimensions intérieures de celui-ci, montrant à l'occasion ce qui distingue une *tarîqa* comme la *Khalwatiyya* «très influencée par les doctrines d'Ibn Arabî» (p. 54) et le fameux «Conseil Suprême des confréries soufies» qui réduit celles-ci au domaine éthique (p. 51).

Sur le fond, le saint est celui qui «est reconnu comme tel par sa communauté» (p. 102). Les prodiges (*karâmât*) qu'il peut accomplir sont parfois le signe de la sainteté, bien que correspondant à un degré inférieur de celle-ci (p. 101), mais c'est la Connaissance qui doit être privilégiée (p. 79). Le saint est aussi celui auquel Dieu fait subir de longues et pénibles épreuves, durant quarante cinq années, rapporte un *cheikh* évoquant sa vie spirituelle (p. 105).

Il est également celui dont le corps peut disparaître miraculeusement au moment de son enterrement (p. 110) ! «Médecin de l'âme», il est enfin celui qui connaît «l'origine du mal» (p. 181) et son remède.

P. GEAY

Renaissance Traditionnelle, «De la Maçonnerie opérative à la Franc-Maçonnerie spéculative : filiations et ruptures», actes du III^{ème} colloque, n° 118-119, avril/juillet, 1999.

On attendait de ce colloque qu'il apporte sur le plan historique des éléments intéressants susceptibles d'éclaircir la question si délicate du passage de la Maçonnerie opérative à la Maçonnerie moderne. Or il faut bien dire que l'on ressort quelque peu déçu de la lecture de ce numéro double. Cela tout d'abord parce que la première contribution de R. Dachez n'apporte rien de vraiment nouveau par rapport à ses anciens articles parus dans *RT* et ensuite parce que l'approche pseudo-

objective de ce dernier, en faisant abusivement de l'histoire une science, vise une fois de plus à briser tout lien entre le Métier et l'initiation (p. 89). Il y a là une telle volonté d'évacuer — ce qui est paradoxal pour un soi-disant historien — tout un ensemble de *faits*, relevant notamment d'une géométrie ésotérique et symbolique commune aux anciens métiers, qu'on est en droit de se demander si il n'y a pas ici une intention de vider — dans une perspective rectifiée (RER) — la Maçonnerie opérative de sa substance spirituelle... Ceci reste donc assez vague, moins brillant et documenté qu'il n'y paraît, moins rigoureux aussi qu'il le faudrait ! Comme exemple d'incohérence manifeste on évoquera la méfiance prévisible de R. Dachez à l'égard de la tradition orale (p.120) dont L. Bastard atteste la réalité quelques pages plus loin (p. 127) ! On appréciera d'ailleurs le caractère plus nuancé de l'étude de ce dernier. Ce n'est pas en effet parce que « nous ne savons pratiquement rien des pratiques rituelles des compagnonnages médiévaux de tailleurs de pierres » (p. 129) qu'il faut en nier l'existence, ce que ne fait d'ailleurs pas L. Bastard.

L'article intéressant de B. Dat sur Stretton mériterait d'être précisé tant il pose de questions non résolues à commencer par celles des sources de ces fameux rituels qui ne peuvent pas toutes être imaginaires. La présence du swastika dans la Maçonnerie de Stretton ne relève pas forcément d'un emprunt tardif à la mythologie indienne (p. 188). Rappelons que celui-ci fait partie du corpus symbolique des constructeurs médiévaux, on le trouve par exemple dans le carnet de Villard de Honnecourt !

Il y aurait donc tout intérêt à changer son regard sur les choses, ce qui éviterait à nos chercheurs bien des égarements comme celui consistant à assimiler le courant rosicrucien du XVII^{ème} siècle à un « canular » (p. 219). Une fois de plus, ne confondons pas l'histoire et les historiens, car si nier la première est impossible, douter des seconds est parfois nécessaire.

P. GEAY

Renaissance Traditionnelle, n° 121, janvier 2000.

On lira avec le plus vif intérêt l'article de Philip Crossle sur « le rite irlandais » qui débute ce numéro. Il s'agit en fait de la première partie d'une étude parue en 1928 dans la revue de la Grande Loge d'Irlande. Le but de cette Maçonnerie étant de se rendre « capable de découvrir les mystères de la Sainteté et de la Chrétienté » (p. 7), le caractère ésotérique de celle-ci paraît des plus évidents. Pratiquant trois grades bien distincts auxquels se superpose un ensemble de hauts grades, le rite

irlandais était par ailleurs très attaché à l'idée d'une communication orale de certaines connaissances (p. 15, 23), ce qui va précisément à l'encontre des propos de R. Dachez concernant l'importance de l'oralité dans la Maçonnerie ancienne (RT, n° 118-119) ! Dès l'origine l'initiation maçonnique était donc protégée, dans sa structure même, contre le monde extérieur, mais aussi et surtout contre l'indignité de ceux qui, bien que membres de l'Ordre, sont en fait incapables de saisir le sens de ce qui est pourtant sous leurs yeux. Malheureusement, ceci favorise aujourd'hui, dans le pire des cas, une utilisation déviante des symboles et des rites soumis à un déplorable relativisme interprétatif faisant appel à des philosophies profanes et agnostiques totalement étrangères à l'esprit de la Tradition.

P. GEAY

David Stevenson, *Les premiers Francs-Maçons*, éditions Ivoire-Clair, 2000.

Cet ouvrage paru la même année (1988) que *Les origines de la Franc-Maçonnerie* (trad. fr. 1993) présente un intérêt certain en ce qu'il évoque, bien que de manière assez confuse, une dimension capitale de l'histoire maçonnique : celle des loges écossaises antérieures au XVIII^{ème} siècle. On retrouve dans cet ouvrage les mêmes problèmes qui se posaient à la lecture des *Origines*..., et dont nous avons déjà fait état à diverses occasions. Pour autant celui-ci contient des informations tout à fait dignes d'attention. Bien qu'il reste plutôt contradictoire sur la question de la filiation médiévale de la Maçonnerie des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles (p. 28-29), l'auteur admet l'antériorité des pratiques relevant des loges « fondées » par W. Schaw. On notera aussi que Stevenson reconnaît la présence d'éléments ésotériques chez les opératifs qui sont stupidement rejetés à l'heure actuelle par certains historiens comme A. Kervella. Or il n'est pas douteux que ces éléments étaient liés à un art sacré de bâtir (p. 53), d'où l'intérêt des non-opératifs pour les loges dans lesquelles des hommes de métier les firent entrer volontairement (p. 61). Sur l'essentiel D. S. est trop allusif alors qu'il se montre très disert sur des aspects sociologiques fort anecdotiques (p. 84 entre autres). Mais il faut dire ici, pour le situer, que notre auteur trouve « long et ennuyeux » le poème d'Henry Adamson (1630) où sont évoqués : les frères de la Rose Croix, le Mot de Maçon, la seconde vue et un lien, hautement significatif entre l'œuvre du Maçon et la construction de l'univers par Dieu (p.135)...

On est par ailleurs frappé de découvrir, à l'inverse de ce qui est souvent affirmé ici et là, que l'organisation des métiers en Ecosse rappelle singulièrement la

structure des compagnonnages français. Il y avait des «charpentiers-maçons» (p. 153) ; il y avait aussi des regroupements corporatifs réunissant les «hommes d'équerre» (p. 239, 242) appartenant à des professions différentes plus ou moins liées au Bâtiment (p. 193), sans parler des coffres à trois serrures ! Signalons pour terminer une remarquable note (4, p. 202) sur l'importance du 20 décembre (p. 93-97) dans l'ancien calendrier maçonnique, cette date correspondant «à la fête de cinq des premiers martyres chrétiens», dont un certain saint Ammon... Il faut également ajouter qu'elle correspond, encore aujourd'hui, à la saint Abraham !

P. GEAY

Travaux de la Loge nationale de recherche Villard de Honnecourt, (GLNF) n° 44, 2000.

Cette revue fut dès le début des années quatre-vingt à l'origine d'un véritable sauvetage sur le plan documentaire. C'est elle en effet qui publia bon nombre d'Anciens Devoirs sans lesquels nous n'aurions pas la connaissance que nous avons de la Maçonnerie opérative. Repris dans un *Cahier de l'Herne* (n°62) hélas épuisé, ces textes nous ont fait mieux comprendre dans quel sens avait évolué l'Ordre maçonnique et surtout dans quelle direction il fallait aller pour retrouver ce qui sciemment ou non avait été rejeté. Entre le laïcisme forcené des uns et l'incohérence des autres, *Villard de Honnecourt* a su, dans le meilleur des cas, palier à ce lent travail de déculturation dont est victime la Maçonnerie depuis des décennies.

On notera cependant que ces dernières années les recherches historiques de fond, devenues nécessaires pour la reconstitution initiatique du vrai visage de l'Ordre, ont laissé la place à des études plus accessibles, presque un peu banales, et dont les références paraîtront même douteuses (Hegel, Bachelard, Jung, Nietzsche, Krichnamurti, etc...). S'il est certes indispensable de dénoncer, comme le fait J.E. Murat, les méfaits de la voie substituée, il faut dire aussi qu'un spiritualisme vague ne saurait être un remède valable à la crise qui touche la Franc-Maçonnerie. Bien que beaucoup de ses membres s'en nourrissent, quelle que soit leur obédience, sa légitimité est nulle et rien ne peut remplacer un solide enracinement dans la Doctrine traditionnelle perpétuelle et unanime dont Guénon fut au XX^{ème} siècle le porte-parole privilégié.

P. GEAY

Pier-Luigi Zoccatelli, *Le lièvre qui rumine. Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la fraternité du Paraclet*, Archè, 1999.

Les lecteurs de l'œuvre de René Guénon sont légitimement à la recherche d'une voie spirituelle qui viendrait couronner leur quête. En effet, si l'entrée dans la voie n'est pas un but ni une fin en soi (ce que semblent ignorer tous ceux qui cherchent fébrilement un "rattachement") elle est cependant un passage clé et d'une manière que l'on pourrait qualifier d'objective, un moyen, une médiation providentielle. Aussi, l'ouvrage de P-L. Zoccatelli vient-il nous informer que certaines issues possibles à cette quête d'une voie spirituelle en Occident sont désormais impraticables : inutile de chercher du côté de l'Estole Interne ou du côté de la fraternité du Paraclet, ces organisations traditionnelles sont en sommeil et les membres qui les constituaient se sont heurtés eux-mêmes à des difficultés telles qu'il leur fut interdit de recevoir de nouveaux membres.

Avec ce titre, *Le lièvre qui rumine*, l'auteur joue avec les mots et cherche à nous faire comprendre que la fraternité du Paraclet est devenue "insaisissable".

L'auteur nous résume, en premier lieu, les collaborations successives de R. Guénon à diverses revues et en particulier à *Regnabit* de 1925 à 1927. Fondée par le Père Anizan celle-ci avait trouvé en partie son inspiration au Hiéron du Val d'Or peu avant 1909 (à Paray le Monial). Centrée sur la spiritualité du Sacré Cœur, la revue avait permis à Guénon de se situer «plus spécialement dans la perspective de la tradition chrétienne, avec l'intention d'en montrer le parfait accord avec les autres formes de la Tradition universelle» (*Symboles fondamentaux...*, p. 433).

Viennent ensuite une biographie de L. Charbonneau-Lassay ainsi que quelques lettres issues d'une correspondance entre les deux collaborateurs de la revue *Regnabit*. Notons au passage une remarque de l'auteur du *Bestiaire du Christ* concernant la personne et l'enseignement de Guénon qui dévoile non seulement une méfiance par rapport à ce dernier mais aussi une véritable fermeture métaphysique expliquant peut-être les divisions internes des membres du Paraclet et les tentations schuoniennes à propos des sacrements chrétiens (voir par exemple la lettre adressée à l'abbé Gircourt, alias abbé Stéphane...).

Les statuts du XVI^{ème} siècle de la fraternité des chevaliers et dames du Paraclet sont publiés ici in-extenso suivis de la réforme de la règle, due au Maître Jean de Thionville en 1668. La vie spirituelle de l'ordre est enfin abordée et l'on constate qu'elle s'enracine dans la liturgie catholique célébrant le Saint Esprit, dont prières et invocations quotidiennes sont proposées aux chevaliers comme support de

réalisation. En 1947, Georges Tamos alors chevalier-maître couche par écrit quelques conseils (titrés «la voie paraclétique») ; complète ou tronquée, cette méthode semble saine, solide, authentiquement traditionnelle et l'on se prend à souhaiter qu'un jour, l'ordre revivifié ouvrira à nouveau ses portes à ceux qui seront qualifiés pour y entrer. L'ouvrage s'achève sur des documents contemporains révélant «grandeurs et misères» d'une organisation initiatique sommeillant depuis le 31 décembre 1951 selon la volonté explicite de G. Tamos. Signalons pour terminer que P. L. Zoccatelli a consacré un site internet à Charbonneau-Lassay où la correspondance entre celui-ci et Guénon est publiée intégralement (www.parclet.org).

JEAN-DIDIER FORGET

Pierre-André Taguieff, *L'effacement de l'avenir*, Galilée, 2000.

Ce gros ouvrage (484 pages) est une analyse perspicace de la modernité tardive dont la plupart des caractéristiques psychologiques sont passées en revue avec une remarquable précision terminologique qui rappelle un peu celle de G. Lipovetsky dans *L'ère du vide* (curieusement non cité dans ce volume par ailleurs très informé). Après la croyance pseudo-religieuse en un Progrès indéfini dispensateur du bonheur universel, idéologie constitutive des sociétés technoscientifiques occidentales, l'apathie et la détresse semble s'être emparé de nos contemporains, abandonnés, nous dit P.-A. Taguieff (CNRS), par une «super-classe planétaire» (p. 86) chargée d'installer à court terme un gouvernement mondial dans le culte exclusif d'un libéralisme cynique et anti-démocratique. L'auteur évoque aussi justement : l'activisme désordonné (p. 113), l'obsession du mouvement, l'avènement d'une «expertocratie» (chap. 9) contradictoire et passionnelle (p. 448), l'hypermoralisme «délationniste» laïque (p. 456) etc. Mais ce livre, malheureusement trop redondant, ne va pas assez loin dans la recherche d'une compréhension véritable de l'essence du monde moderne. A l'inverse, il s'agit seulement d'en signaler les failles, au plan philosophique, en essayant de le sauver grâce à une redémocratisation forte de ses pratiques sociales (p. 463) ! L'homme désormais libre de toute attache idéologique : religieuse ou positiviste (p. 475) serait en mesure de constituer son avenir après avoir mis à distance toutes les tendances actuelles dont P.-A. Taguieff déplore à juste titre l'influence désastreuse. Seulement, ces tendances inhérentes à la modernité très tôt

pressenties, par Tocqueville entre autre, sont le résultat d'une Révolution culturelle qui elle-même est le fruit d'une rupture métaphysique avec l'ontologie traditionnelle et le Monde des Idées. En ce sens, la philosophie moderne est bien une tentative désespérée d'expliquer le monde *sans* la Tradition, au sens défini par R. Guénon. Le fait que P.-A. Taguieff n'ai pas voulu citer ce dernier est bien significatif, car avec Guénon il eut été nécessaire de parler des anciennes doctrines cycliques du temps (gréco-romaines, indiennes, etc) qui au-delà du pessimisme décadentiste de certains justifient *métaphysiquement* la période de chaos que nous traversons, qu'identifie bien comme telle P.-A. Taguieff (p. 476).

Nous voici donc ramené à la question cruciale des principes transcendants. En rejetant ces derniers le démocratisme profaneur *unidimensionnalise* le monde, la société, les idées, les êtres, la notion de hiérarchie *essentielle* entre ces derniers lui étant insupportable. Mais paradoxalement, la *démocratie* est comme condamnée à *ne pas se réaliser*, la haute bourgeoisie simulant par essais successifs et insidieux une aristocratie authentique, honnie, oligarchisée dont elle reste envieuse. Le peuple ne peut donc être ni aimé ni respecté en «démocratie», cette «forme faussée de gouvernement» affirmait Dante car, seul «le Monarque (...) est serviteur de tous» (*Monarchie*).

P. GRAY

Wictor Stoczkowski, *Des hommes, des dieux et des extraterrestres*, Flammarion, 1999.

Cette recherche menée par un anthropologue de l'EHESS est une analyse très élaborée, quoique partielle, de la croyance moderne aux extraterrestres. Centrée presque exclusivement sur la théorie des Anciens astronautes propagée par Robert Charroux et Erich von Däniken dans les années soixante, l'auteur évoque les multiples composantes de cette théorie qui au delà de la science-fiction courante s'apparente : au gnosticisme — les extraterrestres ayant la fonction de démiurge — au concordisme scientifico-religieux d'un Teilhard de Chardin et à l'inévitable Théosophisme d'H. Blavatsky ! La transformation des démiurges-civilisateurs en cosmonautes étrangers formant une sorte d'élite de pseudo-prophètes polytechniciens, illustre bien ces influences sur les dänikeniens (p. 209). Or cette dérivation immanentiste (p. 217) consiste bien en une grossière *matérialisation* de

réalités divines déjà passablement dégradées par le Théosophisme du XIX^{ème} siècle. On regrettera d'ailleurs ici l'absence totale de différence chez l'auteur entre les sources traditionnelles authentiques et leurs corruptions tardives. L'Atlantide platonicienne n'est pourtant pas celle de Scott-Elliot... Mais W. S., pour qui ésotérisme et occultisme sont synonymes, ne souhaite pas faire cette distinction ce qui affaiblit beaucoup son livre par ailleurs très instructif. Le phénomène OVNI est plus rapidement traité, non dans sa surprenante diversité allant de la croyance néo-nazi d'un Miguel Serrano en l'origine extraterrestre des aryens à la fantasmagorique affaire Ummo cautionné par l'astrophysicien Jean-Pierre Petit, mais dans ce qu'il procède à nouveau de la littérature occultiste.

L'auteur s'interroge enfin sur la possibilité même de telles conceptions qui pour lui ne relèvent pas d'un irrationalisme commun mais plutôt d'un exercice indigent de la raison, touchant à l'occasion bien des "savants" reconnus tels que Haeckel ou Wallace. Il faudrait cependant un autre discernement pour pouvoir saisir le sens véritable de ces "modes culturels", souvent très anti-religieuses (p. 295) dont le but est sans conteste de se substituer aux véritables expressions de la Révélation divine.

P. GEAY

LE RADICI ESOTERICHE DELLA MASSONERIA

L'ARCA VIVENTE
DEI SIMBOLI

A cura di
Mariano Bianca e
Natale Mario di Luca

Prefazione di
Gustavo Raffi

